Nicht f. d. Austausch

ΚΑΝΩΝ

ZUR BEDEUTUNGSGESCHICHTE DES WORTES UND SEINER LATEINISCHEN ENTSPRECHUNGEN (REGULA-NORMA)

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

genehmigt von der Philosophischen Fakultät
der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin

Vorgelegt von

Herbert Oppel
aus Coburg

Tag der Promotion: 20. Okt. 1937

1937

Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung / Leipzig

P 77

* 40739.

Referenten:
Prof. Dr. *Stroux*
Prof. Dr. *Deubner*

Tag der mündlichen Prüfung:
3. März 1937

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

Gedruckt mit Unterstützung des Herrn Ministers für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung und der Philosophischen Fakultät der Universität Berlin

Lippert & Co. G.mb.H., Naumburg (Saale) Printed in Germany

MEINEN LIEBEN ELTERN

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41535702_0106

Vorwort

Bedeutungsgeschichtliche Arbeiten sind in den letzten Jahren in zunehmender Zahl erschienen. Es soll deshalb in diesem Zusammenhang einiges über Wert und Zweck solcher Untersuchungen ausgeführt werden.

Ein Vergleich wird sofort zeigen, wie verschieden Aufbau und Ziel in ihnen sein können. Es ist unmöglich, ein einheitliches Schema der Bearbeitung aufzustellen. Dagegen sträubt sich die Eigenart der Bedeutungsgeschichte des einzelnen Wortes, das ebenso wie der einzelne Mensch sein eigenes Leben lebt.

Die Verschiedenheit des Aufbaues ist ferner auch durch das verschiedene Ziel bedingt, das der einzelnen bedeutungsgeschichtlichen Untersuchung zugrunde liegt. Dieses Ziel kann eine Bedeutungsgeschichte im engeren Sinne sein, eine nach rein grammatisch-lexikographischen Gesichtspunkten bestimmte Monographie. Sie wird dann auf die Grundbedeutung zurückzukommen versuchen, um von da aus die übrigen Bedeutungen zu erklären.

Wird sie aber vom sprachphilosophischen Standpunkt aus unternommen, so ist ihr Ziel, an einem einzelnen Beispiel allgemeine Grundsätze des Lebens der Sprache zu verdeutlichen.

Schließlich kann auch die Absicht bestimmend sein, das Leben der Sprache in den Zusammenhang der Entwicklung der Gesamtkultur zu stellen, Bedeutungsgeschichte als Spiegel der Kulturgeschichte zu werten.

Welches dieser Ziele gewählt wird, liegt nicht allein im Ermessen des Verfassers, sondern wird eben durch die Eigenart der Bedeutungsgeschichte des einzelnen Wortes mitbestimmt. Das eine fordert diese Betrachtungsweise, das andere jene; bei manchen kann nur die eine zu einem positiven Ergebnis führen, während die andere ziemlich zwecklos ist. In der Praxis wird sich natürlich oft eine Vermischung dieser Ziele ergeben.

Um nun von den Absichten dieser Arbeit zu sprechen, so hat sich im Laufe der Untersuchung als geeignetste Betrachtungsweise

hierfür die zuletzt erwähnte herausgestellt: die Bedeutungsgeschichte des Wortes *κανών* als Spiegel der Kulturgeschichte zu werten, zu zeigen, wie verschiedene Strömungen des griechischen Geisteslebens das Wort immer wieder in den Vordergrund rücken, wie unter diesem Schlagwort gleichsam als einem Kampfruf die geistigen Kämpfe ausgefochten werden. Aus den vielen Einzelbedeutungen, die das Wort in der gesamten griechischen Literatur angenommen hat, haben sich drei Kreise herausgehoben, von denen sich jeder unter einen besonderen Gesichtspunkt bringen ließ: *ἀκρίβεια — μίμησις — ὅρος*. Als Schlagwort für das Exaktheitsstreben (*ἀκρίβεια*) des 5. und 4. Jahrhunderts und als Ausdruck für den hellenistischen *μίμησις*-Gedanken kommt in dem Wort jeweils eine Stufe der Entwicklung der griechischen Kultur zum Ausdruck, und somit ist das Wort in diesem Bedeutungszusammenhang auf eine ganz bestimmte Zeit beschränkt.

Der Gesichtspunkt des Abschnittes IV, die *ὅρος*-Vorstellung, läßt sich dagegen nicht auf eine bestimmte Zeit festlegen, sondern er bietet einen Querschnitt durch die kulturelle Entwicklung bis zur Sprache der Kirche hin. Innerhalb dieses weiten Kreises heben sich aber auch wieder engere ab, und so ist auch hier die Bedeutungsgeschichte des Wortes ein Spiegel der Kulturgeschichte.

Innerhalb der drei Abschnitte ist der philosophischen Terminologie besondere Beachtung geschenkt; sie ist der eigentliche Ausgangspunkt. Die Bedeutungsgeschichte des Wortes in den *τέχναι* soll jeweils nur als Parallele zur Philosophie dienen und zeigen, wie auch die Entwicklung der Philosophie und ihrer Fachsprache im Zusammenhang mit der Entwicklung der Gesamtkultur steht.

Ferner hat es sich als notwendig erwiesen, auch die lateinischen Entsprechungen des griechischen Wortes, *regula* und *norma*, mit in die Betrachtung einzubeziehen, soweit sie als Übersetzungswörter *κανών* in den Gedankenkreisen wiedergeben, die aus der griechischen Kultur in die römische übergegangen sind. Da war zu entscheiden, ob die einzelnen Bedeutungen von *regula* und *norma* jeweils den betreffenden Abschnitten der Bedeutungsgeschichte des griechischen Wortes hinzugefügt, oder ob sie in einem zweiten Teil gesondert behandelt werden sollten. Dieser zweite Weg hat sich als der geeignetere erwiesen, weil *regula* und *norma* nicht nur schematisch als Korrelate des griechischen Terminus übernommen wurden, sondern bisweilen wieder zu neuer

Bildhaftigkeit gelangten und somit eine besondere Entwicklung durchmachten.

Diese erneuerte Anschaulichkeit zeigt sich freilich nur vereinzelt, und darin liegt eben der grundlegende Unterschied zwischen der Bedeutungsgeschichte des griechischen Wortes und der seiner lateinischen Entsprechungen begründet, der einen völlig verschiedenen Aufbau des ersten und des zweiten Teiles dieser Arbeit verlangte (vgl. S. 74).

Für die Abgrenzung der behandelten Literatur und das Maß der hierbei erreichten oder erstrebten Vollständigkeit ist folgendes zu sagen: Entsprechend der oben erwähnten besonderen Beachtung, die der philosophischen Terminologie zuteil wurde, ist diese Literatur am eingehendsten durchgearbeitet. Ich hoffe, daß mir von den Anfängen bis zu Aristoteles keine Stelle entgangen ist. Auch für die Hauptvertreter der Altstoa und Epikur gilt das. Daß die lateinischen Quellen für die hellenistische Philosophie erschöpfend ausgewertet sind, verbürgt die Benutzung des Thesaurus linguae Latinae. Von griechischen Quellen der hellenistischen und kaiserzeitlichen Philosophie sind vor allem Philo Iudaeus, die Septuaginta, das Neue Testament und die Popularphilosophen Dion von Prusa, Epiktet, Lukian, Marc Aurel und Plutarch ausgewertet. In den übrigen Literaturgebieten wurde möglichste Vollständigkeit erstrebt und zu diesem Zweck alle einschlägigen Speziallexika benutzt. Dagegen wurde die Sprache der Kirche bewußt von der Behandlung ausgeschlossen. Das Wort ist in ihr zu einer solchen Bedeutungsverzweigung gelangt, daß es einer besonderen Behandlung bedarf, um hierin Vollständigkeit zu erreichen. Gerade für dieses Gebiet sind schon einige Vorarbeiten geleistet, die diese Vollständigkeit allerdings noch nicht bieten. Diese im Literaturverzeichnis genannten Arbeiten von Zahn und Credner sind ebenfalls herangezogen, und manche entlegenere Stelle ist ihnen entnommen worden; da sie aber auf einen wirklich bedeutungsgeschichtlichen Aufbau verzichten und nur eine rein lexikalische Aufzeichnung bieten, haben sie für den Zweck der vorliegenden Untersuchung nicht mehr ausgegeben als die einschlägigen Lexika, die sämtlich herangezogen wurden.

Zum Schluß dieser Vorbemerkungen möchte ich den Herren Professoren danken, die meine Arbeit förderten. Herr Prof. Dittmann gestattete mir in dankenswerter Weise die Benutzung des

Thesaurus linguae Latinae. Durch Vermittlung meines Bonner Lehrers, Herrn Prof. Bickel, konnte ich den handschriftlichen Index, den Usener für seine „Epicurea“ anlegte, benutzen.

Vor allem möchte ich aber Herrn Prof. Stroux aufrichtigen Dank sagen. Er hat die Behandlung dieses Themas angeregt, ihr größte Anteilnahme entgegengebracht und mir immer wieder seinen Rat zuteil werden lassen.

Herrn Prof. Stroux und der Dieterich'schen Verlagsbuchhandlung danke ich auch für die Aufnahme meiner Arbeit unter die Supplementhefte des „Philologus“.

Literaturverzeichnis

1. Blümner, Hugo, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern. 4 Bde. Leipzig 1875/87.
2. Bonhöffer, Adolf, Epiktet und die Stoa. Stuttgart 1890.
3. Derselbe, Die Ethik des Stoikers Epiktet. Stuttgart 1894.
4. Derselbe, Epiktet und das Neue Testament (RGVV X). Gießen 1911.
5. Burnet, John, Die Anfänge der griechischen Philosophie. 2. Ausgabe. Aus dem Englischen übersetzt von Else Schenkl. Leipzig u. Berlin 1913.
6. Campbell, Lewis, The Sophistes and Politicus of Plato. Oxford 1867.
7. Credner, Karl August, Zur Geschichte des Kanons. Halle 1847.
8. Deißmann, Adolf, Paulus. 2. Aufl. Tübingen 1925.
9. Eucken, Rudolf, Geschichte der philosophischen Terminologie. Leipzig 1879.
10. Frank, Erich, Plato und die sogenannten Pythagoreer. Halle 1923.
11. Goedeckemeyer, Alb., Die Geschichte des griechischen Skeptizismus. Leipzig 1905.
12. Gomoll, Heinz, Der stoische Philosoph Hekaton. Bonner Diss. Leipzig 1933.
13. Gomperz, Theodor, Die Überreste eines Buches von Epikur *περὶ φύσεως*. Wiener Studien I (1879) 27/31.
14. Hatzfeld, Helmut, Leitfaden der vergleichenden Bedeutungslehre. München 1928 (2. Aufl.).
15. Hauck, Albert, Realenzyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl. Leipzig 1896/1912.
16. Hehn, Victor, Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland und Italien sowie in das übrige Europa. 3. Aufl. Berlin 1877.
17. Hirzel, Rudolf, *Ἄγραφος νόμος*. Abh. d. phil.-hist. Kl. der Kgl. Sächs. Ges. d. Wissensch. XX, 1. Leipzig 1900.
18. Derselbe, Untersuchungen zu Ciceros phil. Schriften. Leipzig 1883.
19. Jaeger, Werner, Aristoteles. Berlin 1923.
20. Joel, Karl, Geschichte der antiken Philosophie, I. Tübingen 1921.
21. Jörs, Paul, Römische Rechtswissenschaft zur Zeit der Republik. I. Teil: Bis auf die Catonen. Berlin 1888.
22. Jörs-Kunkel, Römisches Privatrecht. Berlin 1935.
23. Jowett-Campbell, Platos Republic, The Greek Text edited with Notes and Essays. Oxford 1894.
24. Kautzsch, E., Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. 2 Bde. Tübingen 1900.
25. Klöpper, Alb. Kommentar über das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Gemeinde zu Korinth. Berlin 1874.
26. Knopf, Rudolf, Die Apostolischen Väter: I. Die Lehre der 12 Apostel. Die zwei Clemensbriefe. In „Handbuch zum N. T.", hrsg. von Lietzmann. (Ergänzungsband, Tübingen 1920.)

27. Kübler, Bernhard, Geschichte des Römischen Rechts. Leipzig u. Erlangen 1925.
28. Langerbeck, Hermann, *ΔΟΞΙΣ ΕΠΙΡΥΣΜΙΗ.* Neue Phil. Unters. X. Berlin 1935.
29. Lietzmann, Hans, Paulus an die Galater. In Hdb. z. N. T. III, 1. Tübingen 1910.
30. Derselbe, An die Korinther I u. II (ebenda). Tübingen 1921.
31. Lisçu, Marin O. Etude sur la langue de la philosophie morale chez Cicéron. Paris 1930.
32. Lörcher, A., Das Fremde und das Eigene in Ciceros Büchern de finibus bonorum und den Academica. Halle 1911.
33. Natorp, Paul, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis. Berlin 1884.
34. Derselbe, Die Ethika des Demokritos. Marburg 1893.
35. Nestle, Wilhelm, Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung. Stuttgart 1901.
36. Norden, Eduard, Die antike Kunstprosa I. Leipzig u. Berlin 1900.
37. Overbeck, J., Die antiken Schriftquellen zur Geschichte der bildenden Künste bei den Griechen. Leipzig 1868.
38. Pohlenz, Max, Die Anfänge der griechischen Poetik. Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1920, 142ff.
39. Derselbe, Antikes Führertum. Cicero de officiis und das Lebensideal des Panaitios. Leipzig u. Berlin 1934.
40. Derselbe, Cicero de officiis III. Gött. Gel. Nachr. N. F. I 1, 1ff. 1934.
41. Rehm, Albert u. K. Vogel, Einleitung in die Altertumswissenschaft, hrsg. von A. Gercke und Ed. Norden, II, 5; „Exakte Wissenschaften". Leipzig u. Berlin 1933.
42. Sachs, Curt, Musik des Altertums (Jedermanns Bücherei). Breslau 1924.
43. Schmidt, Eduard, Klassizismus und Klassik in der antiken Kunst. In „Das Problem des Klassischen und die Antike", hrsg. von W. Jaeger. Leipzig u. Berlin 1931.
44. Schulz, Fritz, Prinzipien des Römischen Rechts. Leipzig 1934.
45. Schürer, Emil, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 3 Bde. und Register. 4. Aufl. Leipzig 1901/11.
46. Schwartz, Eduard, Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche. Ztschr. d. Savignystiftung für Rechtsgeschichte. LVI. Bd. Kan. Abt. XXV (1936) 1ff.
47. Schweitzer, Bernhard, Über das Klassische in der Kunst der Antike. In „Das Problem des Klassischen und die Antike", S. 74/89. Leipzig u. Berlin 1931.
48. Siegfried, Karl, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments. Jena 1875.
49. Snijder, G. A. S., Het ontstaan van den proportiekanon bij de Grieken. Antrittsrede Universität Amsterdam. Utrecht 1928.
50. Steinthal, H., Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern. Berlin 1863.
51. Stenzel, Julius, Über den Einfluß der griechischen Sprache auf die philosophische Begriffsbildung. N. Jahrb. XLVII (1921) 152/64.
52. Derselbe, Über den Zusammenhang des Dichterischen und Religiösen bei Platon. Schlesische Jahrb. für Geistes- und Naturwissenschaften II (1924) 143ff.
53. Derselbe, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles. 2. Aufl. Leipzig u. Berlin 1933.

54. Derselbe, Philosophie der Sprache. In „Handbuch der Philosophie". München u. Berlin 1933.
55. Stier, Hans Erich, *Νόμος βασιλεύς*. Philologus LXXXIII (1928) 225/58.
56. Strache, Hans, Der Eklektizismus des Antiochus von Askalon. Phil. Unters. XXVI. Heft. Berlin 1921.
57. Stroux, Johannes, Summum ius summa iniuria. Leipzig u. Berlin 1926.
58. Derselbe, Die Anschauungen vom Klassischen im Altertum. In „Das Problem des Klassischen und die Antike", Leipzig u. Berlin 1931.
59. Derselbe, Griechische Einflüsse auf die Entwicklung der römischen Rechtswissenschaft gegen Ende der republikanischen Zeit. In „Atti del congresso internazionale di diritto romano". Pavia 1934. Vol. I, 111ff.
60. Ueberweg-Praechter, Die Philosophie des Altertums. Berlin 1926.
61. von Wilamowitz-Möllendorff, Ulrich, Asianismus und Atticismus. Hermes XXXV (1900) 1/52.
62. Derselbe, Platon. 2 Bde. Berlin 1919.
63. Wundt, Max, Geschichte der griechischen Ethik. 2 Bde. Leipzig 1908/11.
64. Wundt, Wilhelm, Völkerpsychologie. 2. Aufl. Leipzig 1904. I. Bd.: Die Sprache.
65. Zahn, Theodor, Grundriß der Geschichte des Neutestamentlichen Kanons. 2. Aufl. Leipzig 1904.
66. Zeller, Eduard, Die Philosophie der Griechen. I, 1 6. Aufl. von Nestle, 1919. II, 1 5. Aufl. Leipzig 1922. III, 1 4. Aufl. Leipzig 1909. III, 2 4. Aufl. Leipzig 1903.

Inhalt

Seite

Vorwort V
Literaturverzeichnis IX

I. Teil

Κανών

Sprachwissenschaftliche Vorbemerkungen 1
I. *Κανών* in seiner eigentlichen Bedeutung 3
a) Das Wort in allgemeinster Bedeutung 3
b) Die Bedeutung des Wortes in der *τεκτονική* 9
II. *Κανών* als Schlagwort für das Exaktheitsstreben (*ἀκρίβεια*) des 5. und 4. Jahrhunderts 14
A. Stufen der allmählichen Übertragung 14
1. Die Polykletische Schrift *Κανών* 14
2. Die Bedeutung des Wortes in der Musiklehre . . . 17
3. Der Gebrauch des Wortes in der Stillehre der Sophisten 20
B. *Κανών* als geistiges Werkzeug 23
1. In der Ethik 23
2. In der Erkenntnislehre 33
III. *Κανών* als Ausdruck für den hellenistischen *μίμησις*-Gedanken 40
A. In der Philosophie 40
B. In den *τέχναι* 43
1. In der Stillehre der Attizisten 44
2. Die Bezeichnung des Polykletischen Standbildes als *Κανών* 48
IV. *Κανών* im Zusammenhang der *ὅρος*-Vorstellung 51
A. Im Recht und in der Philosophie 51
1. Bei den Griechen 51
2. Das jüdische Gesetz und seine Überwindung im Christentum 57
B. In den *τέχναι* 64
1. *Κανών* bedeutet „Regel“ 64
2. *Κανών* bedeutet „Tabelle“ 66
C. Zusammenfassung und Ausblick auf die Sprache der Kirche 68

II. Teil

Die lateinischen Entsprechungen für *κανών* (regula und norma) 73
I. Regula und norma in ihrer eigentlichen Bedeutung . . . 76
a) Regula in allgemeinster Bedeutung 76
b) Regula, norma und andere Instrumente des Bauhandwerks 78

Seite

II. Die beiden Wörter in übertragener Bedeutung 80
A. Regula und norma als Termini der philosophischen Fachsprache 80
1. Erkenntnistheorie 80
a) Epikurs Schrift bei Cicero 80
b) Epikurs Kanonik im Lehrgedicht des Lucrez . . 82
c) Die Kanonik des Antiochos von Askalon in Ciceros Academici libri 84
2. Ethik 87
a) Der ethische *κανών* der Mittelstoa in Ciceros Schrift de officiis 87
b) Regula bei Seneca 90
B. Regula als Terminus der Rechtsphilosophie und der praktischen Jurisprudenz 94
C. Regula als Terminus der Rhetorik 101
Stellenverzeichnis 107

I. Teil. *Κανών*

Sprachwissenschaftliche Vorbemerkungen

Der Ursprung des Wortes *κανών* führt aus dem indogermanischen Sprachgebiet hinaus: der Stamm *καν(ν)* — ist den semitischen Sprachen entlehnt und läßt sich über hebr. qâneh, aram. qanja, bab.-assyr. qanû zurückverfolgen bis zu sumer.-akkad. gin[1]). Der fremdsprachliche Ursprung muß wohl auch zur Erklärung für das Schwanken zwischen — *νν* — und — *ν* — in den aus diesem Stamm entwickelten griechischen Wörtern herangezogen werden: *κάννα, κανών, κάν(ν)αθρον, κάν(ν)αβος* stehen nebeneinander[2]). Die Endung *-ων* dürfte dagegen griechischen Ursprungs und nicht, wie bei *ἀρραβών*, mit aus dem Semitischen übernommen sein.

Der semitische Ursprung des Wortes ist kulturgeschichtlich von Bedeutung: die edlere Rohrart (arundo donax), die sich zur Herstellung von Körben, Waagebalken, Meßruten u. a. eignet, ist ursprünglich in Asien heimisch gewesen und erst von dort nach Griechenland gekommen. Die Bedeutungen, die das entsprechende Wort im Hebräischen hat, lassen erschließen, daß die Semiten dieses Rohr schon frühzeitig zur Verfertigung solcher Gegenstände verwendeten: Hesekiel 40, 5 bedeutet es „Meßrute", Jesaias 46, 6 Waage (balken)[3]). Die Übertragung auf Geistiges erfolgte jedoch erst im Griechischen: eine Tatsache, die über das rein Sprachliche hinausweist auf Griechenland als den Mutterboden unseres europäischen Geisteslebens. Die Behandlung der Bedeutungsgeschichte dieses Wortes wird zu einem Gang durch die antike Kulturgeschichte werden.

Es könnte nun die Frage auftauchen, warum gerade *κανών* zu dieser vielverzweigten Bedeutungsentwicklung gekommen ist, oder um die Frage anders zu stellen, welche besondere Bedeutung

---

[1]) v. Boisacq s. v. *κάννα*. Walde-Hofmann s. v. canna 1.

[2]) Leo Meyer, Hdb. d. griech. Etym. II 307f. Der Ausgang *-αννα*, der sich bei echtgriechischen Wörtern nicht findet, begegnet z. B. auch in dem ebenfalls aus dem Semitischen stammenden *μάννα*.

[3]) Schrader, Reallexikon d. idg. Alttskde, unter 'Rohr' (S. 693f.).

das Rohr für die Antike hat. Im waldarmen Süden muß dieses Rohr, das nicht verwechselt werden darf mit dem viel schwächeren und niedrigeren europäischen Sumpfrohr (phragmites communis), die Rolle übernehmen, die das Holz in unseren Gegenden spielt. Seine Vorzüge bestehen für die Südländer vor allem im geraden Wuchs und in der nützlichen Eigenschaft, daß es zugleich leicht und stark ist. So hat bei ihnen geradezu eine Gleichsetzung der Begriffe von Rohr und Geradheit stattgefunden. „Dies Riesengras ersetzt nicht nur im waldlosen Süden das fehlende Holz zur Feuerung, sondern es stützt auch die Weinreben, umzäunt die Äcker und Gärten, dient zu Lauben, Spalieren, Gipsdecken der Zimmer, zum Brechen der Früchte in den hohen Kronen der Bäume, zum Trocknen der Wäsche, zu Angel- und Leimruten, zu Spulen der Weber und zu hundertfältigem anderen Gebrauch." So schildert Viktor Hehn[1]) die vielseitige Verwendung, die das Rohr auch heute noch im Süden findet.

[1]) V. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere[3] 265.

I. *Κανών* in seiner eigentlichen Bedeutung

a) Das Wort in allgemeinster Bedeutung

Wenn man die Bedeutungsentwicklung dieses Lehnwortes in der griechischen Sprache verfolgt, so zeigt sich, daß sein sprachlicher Zusammenhang mit dem Rohre schon seit Beginn der griechischen Literatur in Vergessenheit geraten ist. Es finden sich für das Wort in seinem allgemeinsten Sinn recht verschiedene Bedeutungen, die zunächst gar nichts Gemeinsames zu haben scheinen.

Die Behandlung der Stellen soll da beginnen, wo sich die Einzelbedeutung des Wortes entweder aus dem Zusammenhang völlig klar ergibt oder durch eine monumentale Überlieferung gesichert wird. Ein chronologisches Vorgehen ist dadurch erschwert, daß die Bedeutung von *κανών* gerade an den ältesten uns erhaltenen Stellen noch umstritten ist. Sie sollen deshalb zuletzt besprochen und unter Berücksichtigung der bis dahin gewonnenen Erkenntnisse einer Lösung zugeführt werden.

Dionys von Halikarnaß spricht Ant. Rom. II, 70f. ausführlich über die sodalitas der Salii und ihre Riten. Er erwähnt ihre Umzüge im März, bei denen sie die zwölf ancilia herumtragen. Für unsere Untersuchung sind an dieser Stelle folgende Worte von Bedeutung (71): *ἐν δὲ ταῖς πέλταις, ἃς οἵ τε σάλιοι φοροῦσι καὶ ἃς ὑπηρέται τινὲς αὐτῶν ἠρτημένας ἀπὸ κανόνων κομίζουσι.* Für die Form solcher *κανόνες* lassen sich zwei von Furtwängler[1]) veröffentlichte Gemmen vergleichen. Die eine (62) zeigt zwei Männer, die fünf an einer völlig geraden, dünnen und langen Stange befestigte ancilia zwischen sich tragen. Die zweite Gemme bietet fast dasselbe Bild. Daß es sich hierbei um die Ausrüstung der Salier handelt, ist aus der bezeichnenden Form der Schilde zu erkennen, wie auch aus dem apex, der Priestermütze, die auf der Gemme 62 von einem der beiden Männer getragen wird[2]).

[1]) Antike Gemmen I, Taf. XXII, Nr. 62 u. 64.

[2]) Neben den Artikeln 'ancile' und 'Salii' der R.E. s. vor allem Wolfg. Helbig, Sur les attributs des Saliens, in 'Mémoires de l'académie des inscriptions' 37, 205ff.

Einen wesentlich anderen Zweck erfüllen die von Athenaeus XII, 538 d erwähnten *κανόνες*, die zum Zelt Alexanders gehören: *περιεβέβληντο ἐν τῷ περιβόλῳ πολυτελεῖς αὐλαῖαι ζῳωτοὶ καὶ διάχρυσοι κανόνας ἔχουσαι περιχρύσους καὶ περιαργύρους.* Es sind Stangen, an denen prächtige, golddurchwirkte Vorhänge befestigt waren, also Gardinenstangen. Was ist nun aber das Gemeinsame, das die *κανόνες* der beiden Stellen miteinander verbindet? Es ist die Form: auch die *κανόνες* am Zelte Alexanders lassen sich nur als gerade, dünne, lange Stäbe deuten. So ergibt sich aus diesen beiden Stellen schon das, was, wie wir auch weiterhin sehen werden, alle Einzelbedeutungen des Wortes umschließt: *κανών* ist eine Bezeichnung der äußeren Form, nicht aber des Materials. Daß mit dem Worte streng genommen eigentlich nur ein aus Rohr gefertigter Stab bezeichnet werden darf, vergaß man schon sehr frühzeitig. Dagegen wurde jene Eigenschaft des Rohres, die für den Südländer die wichtigste war, bezeichnend für den *κανών*: die Geradheit. Euripides kann deshalb Suppl. 650 sogar die Sonnenstrahlen wegen ihres geraden Verlaufes als *κανόνες* bezeichnen:

λαμπρὰ μὲν ἀκτὶς ἡλίου, κανὼν σαφής.

Lassen sich nun von dieser Erkenntnis aus die umstrittenen Stellen erklären?

Man hat gezweifelt, was das Wort da bedeute, wo von einem *κανών* der Waage die Rede ist: Waagebalken oder Zünglein an der Waage? Hehn-Schrader[1]) bemerken hierzu: „Oder bestand nur die Zunge an der Waage aus einem Stück Rohr? oder war das Messen mit dem Rohr das erste, und wurde der Name des Rohres in der Bedeutung ‚Norm' erst von daher auf die Waage übertragen?" Der Zweifel scheint mir unbegründet zu sein. Nach unseren bisherigen Beobachtungen spricht eigentlich schon alles dafür, daß der Waagebalken gemeint ist. Ferner treten die beiden Stellen, an denen sich das Wort in diesem Sinne findet, solcher Deutung durchaus nicht in den Weg[2]). Eine sichere Erklärung lassen freilich auch sie nicht zu, aber gegen die Deutung des

[1]) Kulturpflanzen[3] 532 Anm.

[2]) Clement. Rom. homil. IX 15 (= Migne, Patr. Gr. II p. 253A) fordert die Abergläubischen, die Götterbilder für lebende Wesen halten, auf: *εἰ δὲ τὰ ξόανα οἴεσθε ὡς ἔμπνοα ὑπάρχοντα τὰ τοιαῦτα ἐνεργεῖν δύνασθαι, ἐπὶ ζυγοῦ ἐπιστήσαντες αὐτά, ἴσου ὄντος τοῦ κανόνος, τὸ ἀντίρροπον ἐπὶ τῆς ἑτέρας πλάστιγγος θέντες, ἀξιώσατε αὐτὰ ἢ ὁλκότερα γενέσθαι ἢ κουφότερα, καὶ οὕτως ἐὰν γένηται, ἔμπνοά ἐστιν.*

κανών als Waagebalken sprechen sie keineswegs. Eigenartig ist allerdings die Tatsache, daß sich erst bei so späten Schriftstellern das Wort in dieser Bedeutung findet[1]). Das kann aber auch in Zufälligkeiten der Überlieferung seine Ursache haben und darf deshalb nicht als entscheidend angesehen werden. Der Hauptbestandteil der ursprünglichen Waage ist der gerade, dünne, gleichschwebende Waagebalken, der wohl einmal aus Rohr bestanden haben dürfte, der aber auch dann, als er aus anderem Material gefertigt wurde, wegen seiner Geradheit die Bezeichnung *κανών* behielt. Vielleicht meint das auch der Scholiast zu Arist. Ran. 799 mit den Worten *τὸ ἐπάνω τῆς τρυτάνης*. Das Zünglein an der Waage kann keinesfalls *κανών* genannt worden sein, auch nicht, wenn es aus Rohr bestand. Nicht das Material, sondern die äußere Form wird durch *κανών* bezeichnet.

Nun zu den ältesten Stellen, an denen sich das Wort findet, zur Ilias. Dort sind die Bedeutungen am stärksten umstritten. Ψ 754ff. schildert der Dichter den Wettlauf, in dem sich Ajas, Odysseus und Antilochos bei den Leichenspielen um Patroklos maßen. Um die Schnelligkeit und den erbitterten Kampf recht deutlich zu machen, bedient er sich eines Gleichnisses. Er will ausdrücken, daß Odysseus — wie wir sagen würden — nur um „Handbreite" hinter Ajas folgte, und vergleicht diesen geringen Abstand mit dem Zwischenraum, der beim Weben den *κανών* des Webstuhles von der Brust der Frau trennt: 758ff.

ὧκα δ' ἔπειτα
ἔκφερ' Ὀιλιάδης, ἐπὶ δ' ὦρνυτο δῖος Ὀδυσσεὺς
ἄγχι μάλ', ὡς ὅτε τίς τε γυναικὸς ἐυζώνοιο
στήθεός ἐστι κανών, ὅν τ' εὖ μάλα χερσὶ τανύσσῃ
πηνίον ἐξέλκουσα παρὲκ μίτον, ἀγχόθι δ' ἴσχει
στήθεος· ὣς Ὀδυσεὺς θέεν ἐγγύθεν, αὐτὰρ ὄπισθεν
ἴχνια τύπτε πόδεσσι πάρος κόνιν ἀμφιχυθῆναι.

Ferner das Epigramm A. P. XI 334 (incert. auct. — Leonidas von Tarent?):

Δαμαγόραν καὶ λοιμὸν ἰσόψηφόν τις ἀκούσας
ἔστησ' ἀμφοτέρων τὸν τρόπον ἐκ κανόνος·
εἰς τὸ μέρος δὲ καθείλκετ' ἀνελκυσθὲν τὸ τάλαντον
Δαμαγόρου, λοιμὸν δ' εὗρεν ἐλαφρότερον.

Scherzhaft werden hier ein Damagoras und die Pest gegeneinander abgewogen: wenn man die Buchstaben ihrer Namen als Zahlzeichen faßt, so ergeben sie beide 420, sind also *ἰσόψηφα*; legt man aber beide wirklich auf die Waage, so lastet Damagoras noch schwerer als die Pest.

[1]) Schol. Aristoph. ran. 799 bezieht *κανών* an jener Stelle zu Unrecht auf die Waage.

Es kann sich hier natürlich nur um den Webstuhl in seiner ursprünglichen, senkrechten Form handeln, wie wir ihn von einem Skyphos aus Chiusi kennen[1]). Geht man für die Beurteilung dieser Stelle wieder von der Grundbedeutung aus, die einen geraden Gegenstand von einer gewissen Länge bezeichnet, so scheint die Erklärung Blümners[2]) schon von vornherein große Wahrscheinlichkeit für sich zu haben. Er behauptet, mit *κανών* werde einer der beiden Schäfte des Webstuhles bezeichnet, die die Ketten teilen und das Fach bilden. Das untere Querholz wurde dabei zwischen die zwei Kettenhälften gesteckt und bildete das „natürliche" Fach. Das andere wurde darüber und vor den Kettenfäden angebracht; mit der hinteren Kettenhälfte war es mittels der sog. Litzen verbunden und bildete durch Hervorziehen dieser hinteren Kettenhälfte das „künstliche" Fach. Aus dem Plural *κανόνων διάθεσις*[3]) schließt Blümner auf das Vorhandensein mehrerer *κανόνες* an einem Webstuhl und findet somit seine Behauptung bestätigt. Die antiken Erklärer, die er außerdem noch für seine Deutung heranzieht, haben in dieser Frage wenig Gewähr: schon bei ihnen herrscht Widerspruch über die Bedeutung des Wortes in diesem Zusammenhang[4]).

Der Erklärung Blümners steht die schon von Buchholz vertretene[5]) Deutung des *κανών* als der ursprünglichen Form der *κερκίς* gegenüber. Sie ist vor allem von Robert[6]) wieder aufgegriffen worden. Auch er will den *κανών* als „primitivere Form" der *κερκίς* deuten, als „die vermutlich aus Rohr gefertigte Spule". Vor allem diese letzten Worte sind zunächst als sicher falsch zurückzuweisen. Es hat sich oben ergeben, daß durch *κανών* die Form, nicht aber das Material bezeichnet wird. Das gilt schon für Homer, wie sich unten zeigen wird. Es lassen sich aber für Blümners Meinung noch mehr Beweise anführen. Robert[7]) schreibt: „Auch Arist. Thesm. 822 und 825 gebraucht offenbar *κανών* synonym mit *κερκίς* und unterscheidet es ausdrücklich vom

[1]) Abgebildet bei Blümner, Technologie I 357.
[2]) Techn. I 130[1].
[3]) Plut. VII sap. conv. 156b.
[4]) Eustath. 1452, 37 Rom. *σαφὲς γάρ τι οὐκ ἐτύχομεν γνῶναι ἀπὸ τοῦ μαθεῖν κάλαμον μίτων τὸν κανόνα εἶναι ἢ ἐργαλεῖον ἀτρακτῶδες εἴτε ἠλακατῶδες.*
[5]) E. Buchholz, Die Homerischen Realien II 1, 186.
[6]) Ath. Mitt. XXV (1900) 331[1]. Er erklärt dort das auf Tafel XIV abgebildete Relief mit einer Darstellung der Fußwaschung des Odysseus.
[7]) Ebda. Anm. S. 332.

Querholz, dem *ἀντίον*." Bei genauerer Prüfung stellt sich aber das Gegenteil heraus. Aristophanes läßt an jener Stelle den Chor der Frauen einen Vergleich zwischen seinen eigenen Leistungen und denen der Männer ziehen:

ἡμῖν μὲν γὰρ σῶν ἔτι καὶ νῦν
τἀντίον, ὁ κανών, οἱ καλαθίσκοι,
τὸ σκιάδειον·
τοῖς δ' ἡμετέροις ἀνδράσι τούτοις
ἀπόλωλεν μὲν πολλοῖς ὁ κανὼν
ἐκ τῶν οἴκων αὐτῇ λόγχῃ,
πολλοῖς δ' ἑτέροις ἀπὸ τῶν ὤμων
ἐν ταῖς στρατιαῖς
ἔρριπται τὸ σκιάδειον.

Wie der Vergleich des Sonnenschirmes der Frauen mit dem Rundschilde treffend auf die Formenähnlichkeit zwischen beiden anspielt, so muß auch dem *κανών* der Männer, der nichts anderes sein kann als der Lanzenschaft, ein Gerät der Frauen von ähnlicher Form entsprechen. Der Vergleich mit der Weberspule hinkt wegen des Größenunterschiedes gar zu stark; dagegen paßt der Schaft des Webstuhles treffend in den Vergleich. Da nun auch *ἀντίον* an anderer Stelle[1]) mit dem Lanzenschaft verglichen wird, so werden wohl beide Wörter das gleiche bezeichnen. *Τὸ ἀντίον* ist das „Gegenüberliegende, Entgegengesetzte, Widerstrebende": am Webstuhl ist es der entgegengesetzte Schaft, durch den das Fach gebildet wird. Nach dem Verhältnis zueinander ist der eine von beiden Schäften *ἀντίον* zum anderen, ihrer Form nach sind beide Schäfte *κανόνες*, gerade Stäbe.

Die Ilias hat *κανών* noch in anderer Bedeutung: in der Beschreibung des Nestorschildes *Θ* 191ff. heißt es:

ὄφρα λάβωμεν
ἀσπίδα Νεστορέην, τῆς νῦν κλέος οὐρανὸν ἵκει,
πᾶσαν χρυσείην ἔμεναι, κανόνας τε καὶ αὐτήν.

Wenn schon hier in der Ilias von *χρυσοῖ κανόνες* gesprochen werden kann, so muß die Ableitung des Wortes von *κάννα* damals bereits nicht mehr geläufig gewesen sein.

Die zweite Iliasstelle, an der die *κανόνες* in dieser Bedeutung erwähnt werden, ist N 405ff., die Beschreibung des Schildes des Idomeneus:

Ἰδομενεύς· κρύφθη γὰρ ὑπ' ἀσπίδι πάντοσ' ἐίσῃ,
τὴν ἄρ' ὅ γε ῥινοῖσι βοῶν καὶ νώροπι χαλκῷ
δινωτὴν φορέεσκε, δύω κανόνεσσ' ἀραρυῖαν.

[1]) LXX, II. Reg. 21, 19: *καὶ τὸ ξύλον τοῦ δόρατος αὐτοῦ ὡς ἀντίον ὑφαινόντων.*

Wie man sich nun diese *κανόνες* am Schild zu denken hat, ist sehr umstritten. Es ist eine Einzelfrage aus dem großen Problem der homerischen Bewaffnung. Helbig[1]) will im Schild des Idomeneus den ionischen Rundschild erkennen. Er stützt seine Behauptung vor allem auf die Beiwörter *πάντοσ' ἐίσῃ* und *δινωτήν*, ferner aber auch auf die Zweizahl der *κανόνες*. Reichel[2]) sieht dagegen in diesem Schild den alten mykenischen Telamonschild und deutet die *κανόνες* als Spreizstäbe, welche die Rindshaut starr in der Form erhielten, und an denen der Telamon befestigt war. Reichel geht bei seiner Erklärung mit Recht von der ursprünglichen Bedeutung des Wortes aus.

Tatsache ist nun jedenfalls, daß am gewöhnlichen ionischen Rundschild die Handhaben, die als *πόρπακες* oder *ὄχανα* bezeichnet wurden, gebogen sein mußten infolge der geringen Wölbung, die diese Schildart hatte. Es gibt keine Stelle, an der diese Handhaben eindeutig *κανόνες* genannt werden. Daß sie niemals so genannt werden konnten, geht aus unseren Beobachtungen ganz sicher hervor. Wenn also Helbig (S. 325) schreibt: „Wenn nämlich das Wort *κανών* aus *κάννη* . . . gebildet ist, so ergibt sich als Grundbedeutung die eines Rohres oder hohlen Stabes. Diese Bedeutung paßt aber vortrefflich auf die Schildbügel, denn für die Herstellung derselben waren metallene Röhren ungleich geeigneter als etwa Metallstreifen, da diese leicht in den Arm und die Hand hätten einschneiden können", so ist dieser Schluß ebenso falsch, wie der oben erwähnte Roberts für den *κανών* am Webstuhl. Das was den *κανών* ausmacht, ist nicht die Verfertigung aus Rohr oder die Hohlheit, sondern einzig und allein die gerade Form. Aus diesem Grunde hat die Deutung Reichels mehr für sich, der in dem *κανών* den Spreizstab erkennt, durch den der Telamonschild seine Form erhielt. Allerdings scheint diese Schildform nur einen solchen geraden Spreizstab gehabt zu haben: das ist mit den von Homer erwähnten zwei *κανόνες* schwer in Einklang zu bringen. Leider versagt für eine Untersuchung dieses Tatbestandes das archäologische Material, soweit ich feststellen konnte, völlig, da der Telamonschild entweder in Vorderansicht dargestellt oder seine Innenseite zum größten Teil durch den Leib des Kriegers verdeckt ist[3]). Es soll hier überhaupt nicht in diese archäologische Streit-

[1]) W. Helbig, Das homerische Epos² 324f.
[2]) W. Reichel, Homerische Waffen² 15ff.
[3]) So auf der Dolchklinge aus dem 4. Schachtgrab von Mykenai (Abb. Reichel S. 1).

frage eingegriffen, sondern nur auf Grund der Ergebnisse, die sich in diesem größeren Zusammenhang über den Sprachgebrauch des Wortes κανών herausstellten, noch ausdrücklicher, als es Reichel getan hat, darauf hingewiesen werden, daß in der griechischen Sprache von den frühesten bis in die spätesten Zeiten ausnahmslos nur das mit κανών bezeichnet zu werden pflegte, was von völlig gerader Form war.

Vielleicht kann man das Allerweltswort κανών mit einem ebensolchen deutschen wiedergeben: Stange. Auch in dem deutschen Wort bleibt das Material völlig unbestimmt.

In dieser allgemeinsten Bedeutung findet sich κανών besonders häufig bei den Schriftstellern über Mechanik. Sie bezeichnen an den von ihnen erbauten Apparaten jede gerade Leiste als κανών oder κανόνιον. Die Einzelbedeutung des Wortes ergibt sich dann erst aus dem Zusammenhang oder der Zeichnung. Ich beschränke mich hier darauf, einige Stellen kurz anzuführen. Hero I 294, 2ff. in der Beschreibung eines Druckwerkes ἔστω δὲ καὶ κανόνιον ὀρθὸν πεπηγὸς ἐπὶ τοῦ ὠτὸς τὸ *ΗΘ*, ἀφ' οὗ ἕτερον κηλωνευέσθω τὸ *ΚΛ*. ἔστω δὲ καὶ ἕτερος κανὼν ὑπὸ τὴν βάσιν τοῦ ἀγγείου ὁ *ΜΝ* κηλωνευόμενος περὶ τὸ *Ξ*. ἕτεροι δὲ δύο κανόνες οἱ *ΚΟ*, *ΛΠ* προσήφθωσαν ἐν περόναις κινούμενοι. Diese Stelle vermag eine Vorstellung von der Häufigkeit des Wortes in jenen Schriften zu geben. Daß es auch hier nicht auf das Material ankam, geht aus Hero III 194, 26 hervor: ἐπὶ δὲ τῆς πλίνθου ἐφεστάτω δύο χαλκᾶ στημάτια καθάπερ κανόνια. Vielmehr wird stets die Geradheit betont: zwei gleichlaufende κανόνες bilden eine Schiene: Hero I 342, 18: ἐν αἷς κατὰ μῆκος ἔσονται σωλῆνες δι' ἐφηλωτῶν κανόνων[1]).

b) Die Bedeutung des Wortes in der τεκτονική

Während die bisher besprochenen Einzelbedeutungen des Wortes durchweg verhältnismäßig selten in unserer Literatur belegt sind, ist eine weitere zu ganz besonderer Häufigkeit gelangt:

[1]) Für das Sachliche in diesen Stellen sind die Zeichnungen in den betr. Ausgaben zu vergleichen, so vor allem die Einzelausgabe von Philons Belopoiika, Griechisch und Deutsch von H. Diels und E. Schramm, Berlin 1919. Bei Philon von Byzanz finden sich neben πρίνινοι κανόνες (65, 20) auch σιδηραῖ κανονίδες (57, 11). Eine vollständige Zusammenstellung des Sprachgebrauches bietet der Index verborum a Philone Byzantio in mechanicae syntaxis libris quarto quintoque adhibitorum von Maximilianus Arnim, Leipzig 1927.

in der *τεκτονική* bezeichnet *κανών* das Richtscheit, das völlig gerade sein muß, um die Herstellung ebener Flächen zu ermöglichen. Auch für die gesamte Entwicklungsgeschichte des Wortes ist diese Einzelbedeutung von besonderer Wichtigkeit: sie bildet den Ausgangspunkt für die Übertragungen auf das Gebiet des Geistigen: mit dem *κανών* der Maurer und Zimmerleute kommt der Begriff des Maßes zu dem der Geradheit hinzu. Die beiden Bilder vom Ausrichten und Messen haben sich dann von hier aus dem stets auf das Anschauliche gerichteten Denken der Griechen aufgedrängt.

Wie auf dem bei uns gebräuchlichen Lineal, so war auch auf dem Werkzeug der *τέκτονες* eine gewisse Maßeinteilung angebracht. Sie sollte nur einem notdürftigen Messen dienen und war deshalb nicht nach der Art eines Meterstabes völlig durchgeführt, sondern es waren nur einige wenige Striche in verschiedenem Abstand darauf angegeben. Neben den erhaltenen antiken Abbildungen solcher Geräte[1]) beweisen das vor allem einige Stellen bei Philo Iudaeus. In der Schrift Quis rer. div. heres sit 141ff. handelt er über die Möglichkeit einer völlig genauen Teilung und unterscheidet zwischen der *ἰδέα τῆς ἰσότητος*, der Idee der Gleichheit, und *ἡ διὰ ἀναλογίας ἰσότης*. Das Vorhandensein dieser zwei Arten der *ἰσότης* ergibt sich ihm aus den verschiedenartigen Instrumenten, die man jeweils zu ihrer Feststellung verwendet. Wenn sich die *ἰδέα τῆς ἰσότητος* überhaupt erreichen läßt, dann nur durch den Gebrauch feinster, zuverlässigster Instrumente[2]). Wenn man sich dagegen auf die *διὰ ἀναλογίας ἰσότης* beschränkt, dann genügt auch ein weniger genaues Handwerkszeug, wie es der *κανὼν τῆς ἀναλογίας* ist (154; 160), der „Verhältnismaßstab". Das eigentliche Meßwerkzeug ist also dieser ungenaue „Verhältnismaßstab" nicht gewesen[3]). Gerade der Begriff des Verhältnisses, der Proportion, verbindet sich aber in den späteren Übertragungen mit *κανών*. Nur in

[1]) Von den bei Blümner, Techn. III 91 abgebildeten Werkzeugen römischer Architekten und Steinmetze auf Grabreliefs ist das in Zeichnung a und b jeweils unterste ein solcher *κανών*, in Zeichnung c ist das oberste ein *κανών* ohne Maßeinteilung.

[2]) Philo Iud. Quis rer. div. heres sit 151 *ὧν ἡ ἐπίκρισις ἐν μέτροις καὶ πλάστιγξι καὶ τοῖς παραπλησίοις θεωρεῖται.*

[3]) Das ist vielmehr die *πῆχυς*. Galen de opt. doctr. 47 Marqu. macht einen deutlichen Unterschied: *τέκτονι κελεύοντι τῷ μαθητῇ μετρῆσαί τε καὶ στῆσαι καὶ ἀποτεῖναι καὶ κύκλον γράψαι χωρὶς τοῦ πῆχυν δοῦναι καὶ ζυγὸν καὶ κανόνα καὶ καρκίνον.* Alle diese Werkzeuge sind im Zusammenhang behandelt bei Blümner, Techn. II 231/7.

diesem Sinne ist, wie sich unten ergeben wird, auch der polykletische κανών-Begriff zu verstehen.

Der κανών der τέκτονες findet sich zuerst bei Euripides und in Übergabeurkunden aus Eleusis vom Jahre 409/8 und 408/7 erwähnt[1]); der homerische τέκτων bedient sich nur der στάθμη[2]). Chronologische Schlüsse daraus zu ziehen, wäre allerdings verkehrt, kommt doch das Wort bei Euripides schon in übertragener Bedeutung vor.

Da auch in diesen Übertragungen oft auf die Handhabung des κανών angespielt wird, soll hier eine Zusammenstellung des dabei üblichen Sprachgebrauches geboten werden. Man spricht vom ἐπάγειν τὸν κανόνα ἐπί τινος (Marc. Aurel. V 22; Epictet IV 10, 3), προσάγειν τὸν κανόνα τινί (Lucian. Quom. hist. conscr. 5 [7]; pro imag. 22), προσφέρειν τὸν κανόνα (Aeschin. III 199 seqq.), ὑπάγειν τι τῷ κανόνι (Epictet. II, 11, 15 seqq.) Die Benutzung des κανών dient dem Zwecke des δοκιμάζειν (Epict. ench. I 5), ἐξετάζειν (Galen. temp. I 37, 21). Deshalb ist es erforderlich, genau auf den κανών zu sehen, damit kein Fehler unterläuft: ἀποβλέπειν εἰς κανόνας (Luc. pisc. 30), ἐπισκέπτειν τοῖς κανόσιν (Philo Iud. leg. spec. I 287). Seine Verwendungsmöglichkeit ist, wie oben bereits angedeutet, eine zweifache: er dient dem Messen und Ausrichten. So spricht man von einem μετρεῖν κανόνεσσι (Ap. Rhod. Arg. I 724), καταμετρεῖν κανόνι (Dio Chrys. 78, p. 213, 14 Arn.), ἰσοῦν τῷ κανόνι (Philo Iud. Quis rer. 154). Für das Ausrichten und Glätten lauten die Bezeichnungen: ἀπευθύνειν πρὸς κανόνα (Luc. Icarom. 14; imag. 12), ἀπορθοῦν πρὸς κ. (Papp. III, p. 166, 2 H.), ἀποτείνειν τῷ κανόνι (Galen. opt. doctr. 47), ἐξομαλίζειν τι πρὸς κανόνα (I. G. I2, 373, 210), ἐργάζεσθαι τὴν ἐπιφάνειαν πρὸς κανόνα ὁμαλὴν καὶ ὀρθὴν καὶ λείαν (Philo mech. IV 77, 34), εὐθύνειν κανόνι τὰ παρατιθέμενα (Philo Iud. de gig. 49), ποιεῖν ὀρθὰ πάντα πρὸς κανόνα (I. G. VII 3073, 108), προσαρμόζειν τι τῷ κανόνι (Dio Chrys. 78, p. 213, 14 Arn.), τιθέναι τι ὀρθοῖσιν κανόσιν (Eur. Troad. 6). Um die völlige Ebenheit der Mauern noch besser überprüfen zu können, wurden die κανόνες bisweilen mit Rötel bestrichen, der dann auf dem Mauerwerk Linien hinterließ. So spricht Eur. Herc. 944ff. von den

Κυκλώπων βάθρα
φοίνικι κανόνι καὶ τύκοις ἡρμοσμένα,

[1]) I. G. (ed. min.) I² 373, 210 und 313, 113.
[2]) ε 245; φ 121.

und deshalb stellen die *ναοποιοί* eines Tempels in Lebadeia bei der Vergebung von Arbeiten am Tempel dem *ἐργώνης* die Bedingungen[1]): *καὶ ἀναθυρώσει τοὺς ἁρμοὺς πάντας τοὺς ἀπίοντας κανόνι λιθίνῳ μιλτολογῶν δοκίμως.*

Der Genauigkeit der Arbeit, der *ἀκρίβεια*, soll der *κανών* dienen. Um dem Zwecke des *εὐθύνειν* und *ὀρθοῦν* gerecht werden zu können, muß er deshalb vor allem selbst *εὐθύς* und *ὀρθός* sein, keinesfalls aber darf er *σκολιός, ἄνισος, στρεβλός* werden[2]). Die gebrauchten *κανόνες* mußten deshalb nach einer gewissen Zeit immer wieder nachgeprüft werden. Die *ναοποιοί* desselben Tempels in Lebadeia stellen daher dem *ἐργώνης* die weitere Bedingung, diese Nachprüfung an einem Normal-*κανών* aus Stein vorzunehmen[3]), der im Heiligtum aufbewahrt wurde[4]): *ἀναξέων τοὺς κανόνας πάντας, ὁσάκις ἂν κελεύωμεν, πρὸς τὸν κανόνα ⟨τὸν λίθινον⟩ τὸν ἐν τῷ ἱερῷ ὑπάρχοντα δοκίμως.* Bei Plut. de fort. 99b heißt es von der Bedeutung des *κανών* für die *τεκτονική*: *κανόσι καὶ σταθμοῖς καὶ μέτροις καὶ ἀριθμοῖς πανταχοῦ χρῶνται, ἵνα μηδαμοῦ τὸ εἰκῆ καὶ ὡς ἔτυχε τοῖς ἔργοις ἐγγένηται.*

Auch die Mathematiker hatten solch ein Richtscheit, allerdings von kleineren Ausmaßen, das ebenfalls die Bezeichnung *κανών* oder *κανόνιον* erhielt[5]). Um so verständlicher muß darum der helle Unsinn sein, den Aristophanes[6]) bezweckt, wenn er den Astronomen Meton sich eines *καμπύλος κανών* be-

---

[1]) Dittenberger, Sylloge[3] 972, 123ff.

[2]) Dio Chrys. or. LXII, p. 144, 23 Arn. *κανὼν σκολιὸς καὶ ἄνισος ἄλλου προσδεόμενος κανόνος.*

[3]) *κανόνες* aus Holz und Stein finden sich nebeneinander. Ditt. Syll.[3] 972, 155ff.: *καὶ ἐλαίῳ δὲ καθαρῷ πρὸς πάντας τοὺς κανόνας χρήσεται* dürfte wohl das Öl gegen ein Ziehen des Holzes verwendet worden sein. Beispiele für *κανόνες* aus Stein: I.G. (ed. min.) I² 373, 210 und 313, 113.

[4]) Ditt. Syll.[3] 972, 124.

[5]) Papp. Alex. Coll. libr. III vol. I p. 66, 9 Hultsch: *παραγέσθω δὴ τὸ κανόνιον μεταξὺ τῶν ΒΓ, ἕως οὗ τὸ ἀπολαμβανόμενον αὐτοῦ μέρος μεταξὺ τῶν ΖΕΕΒ εὐθειῶν ἴσον γένηται τῷ μεταξὺ τῆς ΒΕ εὐθείας καὶ τῆς ΒΚΓ περιφερείας.* Für eine sprachgeschichtliche Betrachtung erwähnenswert ist die Personifizierung dieses Lineals im schwülstigen Barockstil des Paulus Silentiarius: A. P. VI 66, 3 als *τροχαλοῖο κυβερνητῆρα μολίβδου*, ebda 65, 4 *ἡγεμόνα γραμμῆς ἀπλανέος κανόνα*, 64, 4 *γραμμῆς ἰθυπόρου ταμίην.*

[6]) Aristoph. av. 1001

Προσθεὶς οὖν ἐγὼ
τὸν κανόν' ἄνωθεν τουτονὶ τὸν καμπύλον.

dienen läßt, um mit ihm von Wolkenkuckucksheim aus die Himmelskugel auszumessen. Den Athenern mußte schon durch die Zusammenstellung der beiden Wörter der ganze Blödsinn von Metons Unternehmen einleuchten. Otto Schroeder[1]) übersetzt „Kurvenlineal"; er gibt zu, daß die beiden griechischen Wörter, die hier nebeneinander stehen, wie eine contradictio in adiecto klingen, schreibt aber dann: „Es mag aber doch ein schablonenartiges Gerät gemeint sein, wie es noch bei unseren Handwerkern in Gebrauch ist." Nein, ein Kurvenlineal mag allerdings der griechische Mathematiker schon gehabt haben; das meint aber Aristophanes hier gar nicht, er meint überhaupt kein wirklich bestehendes Instrument. Einen *καμπύλος κανών* hat es jedenfalls nicht gegeben; denn mit *κανών* verbindet sich für die Griechen stets der Begriff der Geradheit. Das hebt besonders ausdrücklich Timaios[2]) hervor: *ἐπὶ τῶν κανόνων κἂν ἐλάττων ᾖ τῷ μήκει, κἂν τῷ πλάτει ταπεινότερος, μετέχῃ δὲ τῆς τοῦ κανόνος ἰδιότητος, κανόνα φησὶν εἶναι (Τίμαιος) καὶ δεῖν προσαγορεύεσθαι οὕτως, ὅταν δὲ τῆς εὐθείας καὶ τῆς πρὸς ταύτην οἰκειότητος οὐκ ἐγγίζῃ, πάντα μᾶλλον δεῖν ἢ κανόνα καλεῖν.*

Wenn der Handwerker Genauigkeit (*ἀκρίβεια*) in seinem Werk walten lassen will, dann braucht er diesen *κανών*.

[1]) Komm. Berlin 1927 z. St.
[2]) Tim. fr. 73 Müller.

II. *Κανών* als Schlagwort für das Exaktheitsstreben (*ἀκρίβεια*) des 5. und 4. Jahrhunderts

A. Stufen der allmählichen Übertragung

1. Die Polykletische Schrift *Κανών*

Über den Inhalt der Schrift Polyklets, die den Titel *Κανών* führte, läßt sich aus den zwei erhaltenen kurzen Fragmenten[1]) nur wenig entnehmen. Lediglich der Wortlaut des zweiten deutet ganz allgemein auf die Lehre von den Zahlenverhältnissen hin, die wir auch nach anderen Angaben als den Hauptinhalt der Schrift vermuten müssen: „Das Gelingen (eines Kunstwerks) hängt von vielen Zahlenverhältnissen ab, wobei eine Kleinigkeit den Ausschlag gibt[2])." Eingehender sind wir durch Galen über die Berechnungen unterrichtet, die Polyklet in dieser Schrift über die Proportionen des menschlichen Körpers mitteilte. Es heißt bei ihm[3]), die Schönheit des menschlichen Körpers beruhe auf dem richtigen Verhältnis der Teile untereinander, auf dem Verhältnis des einen Fingers zum anderen und aller Finger zur Vorderhand und Handwurzel, dieser wieder zum Unterarm, des Unterarmes zum Oberarm und so weiter, wie es im *Κανών* des Polyklet geschrieben stehe.

Nicht auf die Annahme eines Grundmaßes (modulus), wie es für die archaischen Baumeister an deren großenTempelbauten noch mit Sicherheit nachweisbar ist, gründete also Polyklet seine Berechnungen, sondern auf die Ansetzung eines durchgängigen Verhältnisses aller Körperglieder untereinander. Kein starres Schema, wie in der ägyptischen Kunst[4]), sollte die Darstellung des mensch-

[1]) Diels Vors. 28 B 1 und 2.

[2]) *τὸ εὖ παρὰ μικρὸν διὰ πολλῶν ἀριθμῶν γίνεται.*

[3]) Galen de plac. Hipp. et Plat. V, p. 426, 2 Müller: *τὸ δὲ κάλλος (τοῦ σώματος) οὐκ ἐν τῇ τῶν στοιχείων, ἀλλὰ ἐν τῇ τῶν μορίων συμμετρίᾳ συνίστασθαι νομίζει (Χρύσιππος), δακτύλου πρὸς δάκτυλον δηλονότι καὶ συμπάντων αὐτῶν πρός τε μετακάρπιον καὶ καρπὸν καὶ τούτων πρὸς πῆχυν καὶ πήχεως πρὸς βραχίονα καὶ πάντων πρὸς πάντα, καθάπερ ἐν τῷ τοῦ Πολυκλείτου Κανόνι γέγραπται.*

[4]) Der Gegensatz ist ausführlich von Snijder S. 13ff. behandelt. Auf das ägyptische Verfahren ist auch die von Diodor I 98, 5ff. berichtete Geschichte von den beiden Künstlern Telekles von Samos und Theodoros von Ephesos zurückzuführen.

lichen Körpers beherrschen, sondern eine freiere Gesetzmäßigkeit, die in der griechischen Ästhetik als *συμμετρία* bezeichnet wurde. Der Meister konnte also für die Schrift, in der die Ergebnisse dieser Verhältnisberechnungen niedergelegt waren, keine entsprechendere Bezeichnung finden als *κανών*, „Verhältnismaßstab".

Leider ist es nicht möglich, im einzelnen den Weg zu verfolgen, den Polyklet bei der Errechnung dieser Zahlenverhältnisse eingeschlagen hat[1]). Gerade deshalb sind aber um so mehr Vermutungen aufgestellt worden, um das Dunkel, das hierüber ruht, aufzuhellen. Besonders Diels[2]) ist darin sehr weit gegangen. Er spricht über den vermeintlichen Inhalt dieser Schrift in Sätzen, die einer sicheren Grundlage entbehren und zweifellos starke Übertreibungen enthalten, so, wenn er es einen „Mißbrauch der mathematischen Wissenschaft damals in der Plastik" nennt. „Diese feinste Blüte der hellenischen Kunst", heißt es weiter bei ihm, „ist auch von dem Meltau des arithmetischen Rationalismus befallen worden".

Es geht sicher zu weit, von einem „Schematismus der Proportion"[3]) bei Polyklet zu sprechen. Diels kommt zu solchen Urteilen durch den von ihm allzu eng gefaßten Vergleich mit den etwa der gleichen Zeit zugehörigen Städteanlagen des Hippodamos von Milet, die er allerdings mit Recht als Ausdruck eines gewissen Zeitgeistes faßt und mit den Städteanlagen des deutschen Rationalismus (Karlsruhe) vergleicht.

Unser großer Meister Albrecht Dürer hat gleichfalls theoretische Schriften über Proportion verfaßt, die uns noch erhalten sind und sich deshalb, soweit dies überhaupt möglich ist, hier zum Vergleich heranziehen lassen. Neben den „Vier Büchern von menschlicher Proportion" kommt vor allem die Schrift „Underweysung der Messung mit dem zirckel und richtscheyt in Linien

[1]) Die unten zu erwähnenden Arbeiten Albrecht Dürers zeigen, wieviele Wege es gibt. Dürer konstruierte seine Proportionen zuerst auf geometrische Weise durch Kreise und Rechtecke; später verließ er sich dann mehr auf Messungen oder bestimmte den Umriß mittels „Zwerchlinien" und Punkten. Vgl. hierüber Heinr. Wölfflin, Die Kunst Albrecht Dürers, München 1926, 365.

[2]) H. Diels, Antike Technik S. 17ff. Wenn Diels schließlich sogar schreibt: „Die Einzelheiten dieser Kunstlehre sind nicht mehr kenntlich. Nur sieht man, daß auch hier in den normalen Proportionen des Gesichtes und des übrigen Körpers die heilige Dreizahl und daneben die Dekas bevorzugt wird", so ist diese Behauptung kaum in Einklang zu bringen mit dem, was uns an Fragmenten aus dieser Schrift erhalten ist oder sonst über ihren Inhalt überliefert wird.

[3]) H. Diels, Archaeol. Anzeiger 1889, 10.

ebnen unnd gantzen corporen" in Betracht. Dürer hat bei diesen Proportionsstudien sogar ein starres Normalmaß angenommen und geht damit zweifellos über Polyklet noch hinaus[1]). Der Vergleich mit Dürer kann also lehren, die wahrscheinlichen mathematischen Grundlagen der Polykletischen Schrift auf das rechte Maß, das allem wahren Künstlertum zugrunde liegt, zurückzuführen.

Nach diesen Einschränkungen muß allerdings Diels zugestanden werden, daß der Gedanke, die Polykletische Schrift sei aus einer gewissen Zeitströmung heraus zu verstehen, im Grunde sicher richtig ist[2]). Zu einer solchen Annahme wird man um so eher geneigt sein, als die italienische Renaissance später eine ganz ähnlich geartete Strömung in der Kunst hervorbrachte, der Lionardos „Traktat über die Malerei", Dürers Schriften und viele andere theoretische Werke entstammen. Diels wollte für Polyklet pythagoreischen Einfluß nachweisen; wir beschränken uns darauf, den allgemeinen Zeitgeist des 5. Jahrhunderts v. Chr. hier wirksam zu sehen[3]), der eine von verschiedenen Seiten her angeregte Blüte der Mathematik und der übrigen exakten Wissenschaften brachte. Die Forderung nach *ἀκρίβεια* blieb nicht auf diese Gebiete beschränkt,

[1]) Die Schrift stammt aus dem Jahre 1525 und ist abgedruckt bei K. Lange-F. Fuhse, Dürers schriftlicher Nachlaß, Halle 1893, S. 180 bis 200. Der Titel erinnert in auffallender Weise an den der Polykletischen Schrift, und es ist nicht unmöglich, daß dies bewußt geschah: durch seinen Freund Willibald Pirckheimer, den großen Humanisten, war Dürer mit der antiken Literatur vertraut gemacht worden. Aus der Lektüre des Plinius und Vitruv hatte er entnommen, daß man schon im Altertum diese Probleme aufgegriffen hatte (L.-F. 208/9). Er beklagt deshalb den Verlust der „Bücher der Alten, so von den Künsten des Malens geschrieben haben" (S. 207). Ja er gesteht selbst ein, die erste Belehrung über Proportionen Vitruv entnommen zu haben.

[2]) Vielleicht war die Schrift Polyklets gar nicht in allem streng wissenschaftlich gehalten, sondern enthielt auch Anweisungen, die der Erfahrung entsprangen, handwerkliche Kniffe, die in der Schule weitergegeben wurden.

[3]) Eine genauere Bestimmung des Einflusses ist schon deshalb sehr schwierig, weil wir keinen auch nur annähernd genauen Zeitansatz für die Schrift haben. Sollte aber Polyklet — wie Dürer — erst in seinen letzten Lebensjahren die Ergebnisse dieser schon lange vorher betriebenen Studien niedergeschrieben haben, so kämen wir bis in die letzten Jahre des V. Jahrhunderts herab. Die Aphrodite für Amyklai ist 405 gearbeitet. Die Anregungen zu dieser Schrift könnten dann von den Studien der unten noch vielfach zu erwähnenden „sogenannten Pythagoreer" um Archytas ausgegangen sein.

Vitruv praef. VII 14 nennt eine Reihe von Künstlern, die *de symmetria* geschrieben haben. Vielleicht ist der eine oder andere von ihnen, über die wir zum größten Teil keine weiteren Nachrichten besitzen, Zeitgenosse Polyklets gewesen.

in denen sie sich allerdings am frühesten und stärksten ausprägte, sondern machte sich im ganzen geistigen Leben jener Zeit geltend.

Der *κανών* ist ursprünglich ein Werkzeug der *τεκτονική* und dient dort dazu, möglichst große Genauigkeit zu erreichen. Wenn seine Verwendung jetzt auch in der Kunst gefordert wird, so liegt darin schon eine gewisse Übertragung: nicht das Wort erhält eine andere Bedeutung, sondern der Begriff geht auf ein Gebiet über, in dem er ursprünglich keine Geltung besaß.

2. Die Bedeutung des Wortes in der Musiklehre

Die Bedeutungsübertragung des Wortes *κανών* vollzieht sich überhaupt stufenweise. Von dem Werkzeug der *τέκτονες* und Mathematiker ist die Bezeichnung auf das Instrument der Musiktheoretiker übergegangen, mit dem sie die mathematischen Verhältnisse messen, auf denen die Intervalle der Töne beruhen. Boethius[1]) schreibt, diese Übertragung sei nicht durch die Ähnlichkeit der Form beider Werkzeuge veranlaßt worden, sondern durch die Verwendungsweise und die Bedeutung dieses Instrumentes für die Musiktheoretiker, die der des Richtscheites für den Maurer und Zimmermann gleichkomme. Sicher hat aber die äußere Formenähnlichkeit diese Bedeutungsübertragung begünstigt: der *κανὼν ἁρμονικός*[2]) besteht aus einem geraden Stück Holz mit zwei Stegen (*μαγάδες*) an den beiden Enden. Darüber ist eine Saite gespannt. Auf dem Holz ist ein Griffbrett mit Einschnitten angebracht[3]), deren Abstände dem Verhältnis der einzelnen Intervalle entsprechen. Ein Steg[4]) wird dann zwischen Holz und Saite eingeklemmt, und so ergibt sich die *κατατομὴ τοῦ κανόνος*[5]). In der Fachsprache bedeutet dabei *κανών* bald das ganze Instrument[6]), bald nur die Saite[7]), bisweilen auch das Holz

[1]) Boeth. inst. mus. I 11 p. 198, 23 Friedlein: *regulam . . ., quae ex re vocabulum sumpsit, non quod regula sit lignea, per quam magnitudines chordarum sonumque metimur, sed quod regula quaedam sit huiusmodi inspectio fixa firmaque, ut nullum inquirentem dubio fallat iudicio.*

[2]) Beschreibung seiner Form bei Ptol. Harm. p. 17, 27ff. Düring.

[3]) Vgl. auch Wantzloeben, S. 8: „Die markierten Einschnitte auf dem Griffbrett, die so den „Bünden" der späteren Lauten, Gitarren u. a. genau entsprechen."

[4]) Bei Ptol. H. p. 18, 13f. als *ὑπαγώγιον* oder *μαγάδιον* bezeichnet.

[5]) Titel bei Jan, Musici p. 148 *Εὐκλείδου κατατομὴ κανόνος*. Ptol. Harm. p. 37, 9 D *ταῖς γὰρ γινομέναις τῶν παρατιθεμένων κανονίων κατατομαῖς ἀκολούθως τοῖς ἐφ' ἑκάστου γένους λόγοις.*

[6]) Nicom. enchir. c. 4, p. 243, 15 Jan.

[7]) Philo Iud. de post. Cain. 104.

ohne die Saite[1]). Die ursprüngliche Form des *κανών* ist das Monochord, daneben gibt es aber auch mehrsaitige, vor allem 8- und 15saitige Instrumente. Als *εὑρετής* des *κανών* erscheint in der Literatur Pythagoras; er gilt auch als der Begründer einer theoretischen Auswertung der dadurch gewonnenen Ergebnisse[2]). Dem Vater der Mathematik wird damit die Begründung der *κανονική* zugeschrieben: er soll der Musiklehre eine rein mathematische Grundlage gegeben haben, wie sie denn auch später stets als ein Teilgebiet der Mathematik erscheint[3]).

Von den primitiven Versuchen des Pythagoras bis zur eigentlichen Wissenschaft ist freilich noch ein weiter Weg. Wir sind über seinen Verlauf einigermaßen unterrichtet und wissen, daß der große Schritt zu dem, was wir unter Akustik verstehen, erst um 400 v. Chr. von Archytas getan worden ist, einem „Pythagoreer", wie er in der Literatur genannt wird. Er erkannte, daß sich die mathematischen Verhältnisse der Intervalle in der gewünschten Genauigkeit nur von der Kenntnis der Schwingungszahlen der Saiten aus errechnen lassen, während das alte Verfahren der Berechnung nach der Saitenlänge ein viel zu ungenaues Ergebnis liefert[4]). Damit ist auch das alte Hilfsmittel, der *κανών*, als unzureichend erkannt: von der Empirie ist man zur reinen Wissenschaft fortgeschritten. Die mathematische Behandlungsweise der Musiktheorie behielt aber trotzdem ihren Namen *κανονική*.

Erich Frank hat in seinem Buch „Plato und die sog. Pythagoreer" Archytas und den Kreis um ihn in die Entwicklung der griechischen Mathematik eingeordnet. Sie haben zu dem großen Aufschwung ihrer Wissenschaft beigetragen, den wir von Hippokrates von Chios an, der um die Mitte des 5. Jahrhunderts

---

[1]) Gaudent. isag. c. 11, p. 341, 14 Jan.

[2]) Bis in alle Einzelheiten weiß Nikomachos von Gerasa (enchir. c. 6, p. 245ff. Jan) und der hierin auf ihm beruhende Boethius (i. m. I 10f. = p. 196 Friedl.) zu berichten, wie Pythagoras diese Erfindung gelungen sei.

[3]) Hero vol. IV p. 164, 9 Heib. beantwortet die Frage *πόσα μέρη μαθηματικῆς*; mit folgender Einteilung: *τῆς μὲν τιμιωτέρας καὶ πρώτης ὁλοσχερέστερα μέρη δύο, ἀριθμητικὴ καὶ γεωμετρία, τῆς δὲ περὶ τὰ αἰσθητὰ ἀσχολουμένης ἕξ, λογιστική, γεωδαισία, ὀπτική, κανονική, μηχανική, ἀστρονομική.*

[4]) Theo Smyrn. p. 61, 11 Hiller *οἱ δὲ περὶ Εὔδοξον καὶ Ἀρχύταν τὸν λόγον τῶν συμφωνιῶν ἐν ἀριθμοῖς ὤοντο εἶναι, ὁμολογοῦντες καὶ αὐτοὶ ἐν κινήσεσιν εἶναι τοὺς λόγους καὶ τὴν μὲν ταχεῖαν κίνησιν ὀξεῖαν εἶναι ἅτε πλήττουσαν συνεχὲς καὶ ὠκύτερον κεντοῦσαν τὸν ἀέρα, τὴν δὲ βραδεῖαν βαρεῖαν ἅτε νωθεστέραν οὖσαν.*

ein Lehrbuch der Mathematik verfaßte, verfolgen können über den großen Polyhistor Demokrit, den Wegbereiter der Infinitesimalrechnung[1]), bis in die Zeit Platons, der sich in seinem Alter noch dem gewaltigen Umbruch in den exakten Wissenschaften erschloß, wie wir ihn vor allem in der Entwicklung der Stereometrie durch Theaitetos und dessen Entdeckung des Irrationalen erblicken. In das damals entstehende System der mathematischen Wissenschaft ordnete sich auch die wissenschaftliche Unterbauung der Musiklehre ein, die sich durch die Entdeckung der Schwingungszahlen und die Entwicklung der Proportionslehre durch Einbeziehung der irrationalen Größen vollzog. So ist es nicht verwunderlich, daß in unserer musiktheoretischen Literatur ebenfalls die „Pythagoreer" immer wieder genannt werden. Die Bezeichnung *Πυθαγόρειοι* wird geradezu gleichbedeutend mit *κανονικοί*.

Sie bilden die eine Richtung in der griechischen Musiktheorie, die mathematische, während auf der anderen Seite die „Musiker" stehen, die ein Eindringen der Mathematik in die Musik aufs schärfste bekämpften und die Lehre vertraten, das menschliche Gehör reiche vollkommen aus, um die Verschiedenheit der Intervalle festzustellen[2]).

Der Kampf dieser beiden Richtungen geht durch das ganze Altertum hindurch. Als erste Blütezeit der Kanoniker oder „Pythagoreer" dürfen wir die Zeit des Archytas und seines Kreises fassen. Ihre Lehre steht zweifellos im Zusammenhang mit der gesamten Geistesrichtung jener Zeit, in der die Exaktheitsforderung auf allen Gebieten erhoben wurde. Das Verfahren dieser Kanoniker setzte nun auch in der Musiktheorie diese Forderung durch. Als Hauptvertreter der gegnerischen Richtung gilt Aristoxenos von Tarent, der bedeutendste Musiktheoretiker des 4. Jahrhunderts, von dessen Schrift *Ἁρμονικά* noch Teile erhalten sind[3]). Er erkannte zwar auch der Theorie, der mathematischen Berechnung, eine gewisse Bedeutung zu, erklärte aber vor allem das Gehör zur Haupterkenntnisquelle und verteidigte dessen Zuverlässigkeit und

[1]) Archim. ad Eratosth. method. ed. Heiberg II p. 430, 2 seqq. Plut. comm. not. 1079 *E*. S. Luria, Protagoras und Demokrit als Mathematiker, Abh. d. russ. Ak. d. Wiss. B 1928, 74ff. Philippson, Hermes 64 (1929), 175ff.

[2]) Porphyr. in Ptol. p. 23, 6 D *διαφέρουσι δὲ μουσικοὶ καὶ οἱ κανονικοί. μουσικοὶ μὲν γὰρ λέγονται οἱ ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ὁρμώμενοι ἁρμονικοί, κανονικοὶ δ' οἱ Πυθαγορικοὶ οἱ ἁρμονικοί.*

[3]) Ptol. H. p. 6, 1 unterscheidet deshalb zwischen *Πυθαγορικοί* und *Ἀριστοξένειοι*.

Genauigkeit gegenüber den Angriffen der Kanoniker[1]). In dem Kampfe dieser beiden Richtungen ist „Genauigkeit" (*ἀκρίβεια*) offensichtlich das Schlagwort, das beide für ihre Lehre in Anspruch nehmen. Für uns ist vor allem Klaudios Ptolemaios in seinem Hauptwerk *Ἁρμονικά* Quelle für diese Auseinandersetzung. Er selbst sucht eine vermittelnde Stellung einzunehmen, neigt aber mehr den Kanonikern zu. Am Ausgang des Altertums hat dann Boethius in seiner Institutio musica noch einmal die Lehrunterschiede zusammengefaßt: die „Pythagoreer" behaupteten, das Wesen des Tones beruhe in der Quantität, Aristoxenos dagegen und die „Musiker" lehrten, daß die Töne eine Qualität besitzen und sich deshalb nicht messen lassen[2]).

Die Tendenz der Zeit, das Exaktheitsstreben, ist somit von den „Pythagoreern" oder „Kanonikern" auch auf die Musiklehre übertragen worden, im Widerstreit mit den „Musikern", denen man die Vernachlässigung dieser Forderung vorwarf. Bewußt vergleichen die Kanoniker deshalb ihr Verfahren mit dem der *τεκτονική*: um die erforderliche Exaktheit zu erreichen, muß sich auch die Musiklehre eines *κανών* bedienen[3]).

3. Der Gebrauch des Wortes in der Stillehre der Sophisten

Die großen Entdeckungen und Erfindungen, die den exakten Wissenschaften zu jener Zeit gelangen, machten einen gewaltigen Eindruck auf die Zeitgenossen und führten zu einer Überschätzung ihrer Methoden. Man glaubte auf diesem Wege der absoluten Erkenntnis am nächsten zu kommen und versuchte deshalb das Verfahren, das dort zur Exaktheit führte, nun auch in die übrigen Wissenschaften einzuführen, wenn sie auch einer solchen Methode

[1]) Aristox. Harm. p. 46, 24 Marqu. wendet sich gegen die *τὴν μὲν αἴσθησιν ἐκκλίνοντες ὡς οὖσαν οὐκ ἀκριβῆ, νοητὰς δὲ κατασκευάζοντες αἰτίας καὶ φάσκοντες λόγους τέ τινας ἀριθμῶν εἶναι καὶ τάχη πρὸς ἄλληλα ἐν οἷς τό τε ὀξὺ καὶ τὸ βαρὺ γίγνεται.* p. 48, 13 *τῷ δὲ μουσικῷ σχεδόν ἐστιν ἀρχῆς ἔχουσα τάξιν ἡ τῆς αἰσθήσεως ἀκρίβεια.*

[2]) Boeth. i. m. V 4; 355, 22 Fr.: *Aristoxenus quippe sonorum differentias secundum gravitatem atque acumen arbitrabatur in qualitate consistere, Pythagorici vero in quantitate ponebant.*

[3]) Ptol. H. p. 5, 11 D. Boeth. V 2; 354, 13 Fr: *nam ut singulae artes habent instrumenta quaedam, quibus partim confuse aliquid informent ut acisculum, partim vero quod est integrum, deprehendant, ut circinum, ita etiam harmonica vis habet duas iudicii partes, unam quidem huiusmodi, per quam sensu comprehendit subiectarum differentias vocum, aliam vero, per quam ipsarum differentiarum integrum modum mensuramque considerat. Huiusmodi igitur instrumentum, in quo rationis adhibito modo sonorum differentiae perquiruntur, vocatur harmonica regula.*

von Grund auf widerstrebten. Wie in der Musiklehre die Kanoniker auf rein mathematischem Wege verfuhren, so sollte nun unter dem Einfluß der Sophisten auch in der Stillehre derselbe rationalistisch-mathematische Geist herrschen.

An dem Aufschwung der exakten Wissenschaften sind diese Sophisten zwar kaum durch eigene fördernde Beiträge beteiligt, aber tätig gewesen sind sie auch auf diesem Gebiete, wie es z. B. von Hippias von Elis berichtet wird, der sich zugleich mit Geometrie, Astronomie und Musiklehre beschäftigt haben soll[1]). Es läßt sich überhaupt ganz allgemein bei ihnen eine Freude am Messen und an den übrigen auf mathematischer Grundlage beruhenden Verfahren feststellen[2]). Aristophanes[3]) spöttelt deshalb über den „Sophisten" Sokrates, der seinen Schülern die Aufgabe stellt, die Sprungweite des Flohes zu berechnen.

Diese Neigung zum Messen wirkt sich auch in ihrem Stil und ihrer Stillehre aus: Sie verlangen „abgezirkelte" Sätze[4]), die einzelnen Kola sollen sich an Länge, sogar an Silbenzahl genau entsprechen[5]). Man ging gleichsam mit dem Maßstab, dem Richtscheit und anderem Werkzeug an die Sprache heran, um gewissermaßen ein Gebäude aufzuführen. Antithesen und Gleichklang bilden das tragende Gerüst. „Genauigkeit" lautet auch hier die Forderung, die man erhebt, auf daß das Bauwerk gelinge[6]). Ihr eigener Stil zeigt selbst am deutlichsten dieses Streben nach Gefüge, das Messen: die Kola sind wirklich, wie mit dem Maßstab ausgemessen, von genau gleicher Länge[7]).

Wenn die Sophisten in ihrer Fachsprache sich dieser Ausdrücke bedienen, so ist das freilich nicht wörtlich gemeint, sondern hier liegt schon eine Übertragung stofflicher Dinge auf Geistiges vor: die Instrumente, wie der Zirkel u. a., sollen nicht wirklich in An-

---

[1]) Diels Vors. 79 A 2: *ἐσήγετο δὲ ἐς τὰς διαλέξεις γεωμετρίαν, ἀστρονομίαν, μουσικήν, ῥυθμούς.*

[2]) Plat. Protag. 356 d seqq.

[3]) Aristoph. nub. 144 seqq.

[4]) *τορνεύειν.*

[5]) *πάρισα, ἰσόκωλα.* Vgl. Norden, Ant. Kunstprosa, 16ff.

[6]) Plat. Phaidr. 234 e: Sokrates sagt von diesem Stil: *καὶ ταύτῃ δεῖ ὑπ' ἐμοῦ τε καὶ σοῦ τὸν λόγον ἐπαινεθῆναι, ὡς τὰ δέοντα εἰρηκότος τοῦ ποιητοῦ, ἀλλ' οὐκ ἐκείνῃ μόνον, ὅτι σαφῆ καὶ στρογγύλα, καὶ ἀκριβῶς ἕκαστα τῶν ὀνομάτων ἀποτετόρνευται;*

[7]) Beispiel eines *πάρισον*: (Gorg. epitaph. fr. 6 B Diels p. 557, 12):

λαθὼν μὲν τὴν θείαν νέμεσιν
φυγὼν δὲ τὸν ἀνθρώπινον φθόνον.

wendung gebracht werden, sondern der Verstand muß gleichsam solche Hilfsmittel in sich selbst besitzen: es ist ein geistiges Richtscheit, mit dem sie ausrichten und messen.

Aristophanes gießt über solch spröden Verstandeskult in den „Fröschen" seinen Spott aus. Als Dionysos in die Unterwelt kam, da wurde er gerade Zeuge des Kampfes, der sich um den tragischen Thron im Reiche Plutons zwischen Aischylos und Euripides entspann. Man hatte ausgemacht, es solle jeder aus seinen Werken vortragen und Dionysos dann entscheiden, wer der Bessere sei. Der Sophistenjünger Euripides hegt dabei aber sofort die Befürchtung, dieses Urteil werde nur rein gefühlsmäßig begründet sein, und verlangt deshalb, man solle auch dabei mit peinlichster Genauigkeit zu Werke gehen, die Worte im wahrsten Sinn „auf die Waagschale legen"[1]) und sie nach ihrer Gewichtigkeit prüfen, man solle den Maßstab an sie anlegen und ihre Ausmaße genau feststellen. Der Diener Plutons muß deshalb auch wirklich Instrumente herbeischaffen, die diesem Verfahren dienen sollen: das Richtscheit, die Elle, den Zirkel und anderes Werkzeug[2]).

Daß hier von Aristophanes auf den Stil und die Stillehre der Sophisten angespielt wird, ist deutlich zu erkennen. Es jedoch auf eine Einzelpersönlichkeit zu beziehen[3]), muß als verfehlt gelten. Sie vertraten allgemein diese Lehre.

Wie durch jede Karikatur übertrieben wird, so tut dies auch Aristophanes an unserer Stelle. Die Sophisten sprachen nur gleichnishaft von den „Instrumenten", deren sich der gute Stilist bedienen müsse. Aristophanes aber macht ihre Lehre dadurch lächerlich, daß er das, was sie bildlich meinten, in die Wirklichkeit zurückversetzt; dadurch will er zeigen, wie unsinnig solche Forderungen erscheinen, wenn man sie sich einmal völlig klarmacht.

---

[1]) Aristoph. ran. 801:

ὁ γὰρ Εὐριπίδης
κατ' ἔπος βασανιεῖν φησι τὰς τραγῳδίας.

[2]) Arist. ran. 797:

καὶ γὰρ ταλάντῳ μουσικὴ σταθμήσεται —
τί δέ; μειαγωγήσουσι τὴν τραγῳδίαν;
καὶ κανόνας ἑξοίσουσι καὶ πήχεις ἐπῶν
καὶ πλαίσια ξύμπηκτα —
Πλινθεύσουσι γάρ;
καὶ διαμέτρους καὶ σφῆνας.

Im Agon findet dann freilich dieses Messen nicht statt. V. 1378ff. werden dagegen die Wörter wirklich auf die Waagschale gelegt. Dabei siegt Aischylos, weil er einen ganzen Fluß, den Sperchcios, mithineinlegt.

[3]) M. Pohlenz, Die Anfänge der griech. Poetik. NGGW 1920, 142ff.

Die Sophisten haben den Grund gelegt zu einer Fachsprache der Stillehre. Ein großer Teil der von ihnen gebrauchten Ausdrücke hat sich das ganze Altertum hindurch gehalten. Man sprach auch später noch von „abgezirkelten" Perioden[1]), ja wir verwenden sogar heute noch das Wort in derselben übertragenen Bedeutung. Und doch besteht ein Unterschied zwischen ihren Metaphern und den äußerlich gleichen einer späteren Zeit: bei ihnen haben sie noch etwas Ursprüngliches an sich, während man sich später der Übertragung wohl gar nicht mehr bewußt war, wenn man von einem *κανών* sprach, den man in der Stilkritik anwenden müsse[2]). Die Metaphern der Sophisten spiegeln getreu den Zeitgeist wider, aus dem sie erwachsen sind. Wenn sie das ursprünglich in den „Künsten"[3]) und der strengen Wissenschaft gebräuchliche Wort *κανών* in ihre Terminologie übernehmen, so ist das ein Beweis dafür, daß die Exaktheitstendenz nun auch auf die Stiltheorie übergegriffen hat und auch dort nach Verwirklichung strebt.

B. *Κανών* als geistiges Werkzeug

1. In der Ethik

Für die gesamte Geisteshaltung der Zeit ist es außerordentlich bezeichnend, daß sich auch in der Ethik des Euripides, den Aristophanes in der Unterwelt die Stillehre der Sophisten mit ihrer Forderung nach *ἀκρίβεια* vertreten ließ, dasselbe Exaktheitsstreben zu erkennen gibt. Man muß nach ihm einen *κανών* anwenden, um das Sittlichgute vom Schlechten trennen zu können; denn der Mensch soll nicht nur ein unbestimmtes Gefühl für Gutes und Schlechtes besitzen, sondern es gilt in aller Schärfe die Gegensätze zu erkennen.

Von Naturveranlagung her besitzt der tüchtige Mensch dieses „Richtscheit", wie der mykenische Bauer Auturgos es besaß und

[1]) Pytheas bei Plut. praec. reip. ger. 802 *E* *ὡς ὁ Πυθέας τὸν Δημοσθένους ἔλεγεν, ἐλλυχνίων ὄζων καὶ σοφιστικῆς περιεργείας ἐνθυμήμασι πικροῖς καὶ περιόδοις πρὸς κανόνα καί διαβήτην ἀπηκριβωμέναις.*

[2]) Dion. Hal. Thuc. 34 fin; 35. Die Sprachphilosophie hat deshalb zwischen diesen beiden Arten der Metapher geschieden: F. Brinkmann, „Die Metaphern", nennt die einen „nicht inkarnierte", die anderen „inkarnierte". Hatzfeld, „Leitfaden der Vergleichenden Bedeutungslehre" unterscheidet zwischen „stilistischen" und „semantischen" Metaphern.

[3]) Die Übertragung wird wohl nicht vom groben Handwerk, sondern vom Kunsthandwerk ausgegangen sein.

dies in seiner Handlungsweise gegenüber Elektra bewies[1]). Er weiß auch, was von den anderen zu halten ist, die ihn deshalb einen Toren nennen: ihnen fehlt eben die rechte sittliche Erkenntnis von Natur aus, sie urteilen allein nach dem kalten, nüchternen Verstand. Der ist aber ein schlechtes, ein schartiges Richtscheit, auf das man sich nicht verlassen soll: Electr. 50ff.:

ὅστις δέ μ᾽ εἶναί φησι μῶρον, εἰ λαβὼν
νέαν ἐς οἴκους παρθένον μὴ θιγγάνω,
γνώμης πονηροῖς κανόσιν ἀναμετρούμενος
τὸ σῶφρον, ἴστω καὐτὸς αὖ τοιοῦτος ὤν.

Dagegen ist sein eigener *κανών* völlig gerade und läßt jede Abweichung davon, alles Krumme, sittlich Schlechte sofort erkennen.

Es ist ein geistiges Richtscheit, das hier gefordert wird, in seiner Wirkung kommt es aber dem Instrument des Handwerkers gleich. So finden wir an diesen Euripidesstellen zuerst in der uns erhaltenen Literatur das Wort *κανών* eindeutig auf etwas Geistiges oder Seelisches übertragen[2]).

Der letzte Grund, der zu solcher Übertragung ursprünglich Faßbares bezeichnender Wörter auf Geistiges führt, liegt in der Unfähigkeit des menschlichen Verstandes, sich selbst ohne Verbildlichung zu begreifen. In der Sprache muß alles Seelische und Geistige in die Welt der Erscheinungen, des sinnlich Wahrnehmbaren zurückversetzt, durch ein Gleichnis, ein Bild wiedergegeben werden. Die griechischen Philosophen haben dabei ihre Muttersprache für reich genug befunden, um auch das Geistigste durch sie allein auszudrücken[3]). Das ist der Unterschied, der zwischen den Fachsprachen aller übrigen europäischen Völker und derjenigen der Griechen besteht. Den Griechen kam hierbei aller-

[1]) Eur. El. 43:
ἦν οὔποθ᾽ ἁνὴρ ὅδε — σύνοιδέ μοι Κύπρις —
ἤσχυνεν εὐνῇ· παρθένος δ᾽ ἔτ᾽ ἐστὶ δή.
αἰσχύνομαι γὰρ ὀλβίων ἀνδρῶν τέκνα
λαβὼν ὑβρίζειν, οὐ κατάξιος γεγώς.

[2]) Früheste Stelle ist Eur. Belleroph. fr. 303, 4 Nauck (aufgeführt vor 425):
ὁ γὰρ οὐδενὸς ἐκφὺς
χρόνος δικαίους ἐπάγων κανόνας
δείκνυσιν ἀνθρώπων κακότητας ἐμοί.

[3]) So ist z. B. die mathematische Fachsprache der Griechen fast frei von Fremdwörtern: *πυραμίς* dürfte wohl das einzige sein. Dabei ist dies besonders erstaunlich, da doch bereits die einfachste mathematische Vorstellung eine Abstraktion ist.

dings das Wesen ihrer eigenen Sprache sehr zu statten, deren bezeichnendes Merkmal gerade die Anschaulichkeit ist. Es liegt im Wesen des griechischen Menschen an sich, Geistiges sich zu verbildlichen; in seiner Sprache drückt sich mehr ein Sehen als ein Denken aus[1]).

Bei dem von der zeitgenössischen Philosophie so stark beeinflußten Euripides werden wir nach den Beobachtungen, die sich in der Sprache der Stillehre machen ließen, auf einen Einfluß der Sophistik auch in seiner ethischen Terminologie zurückschließen. Es soll hier unterlassen werden, genauer festzulegen, von wem diese Übertragung auf das Geistige ausgegangen ist; denn das läßt sich eigentlich überhaupt nicht bestimmen, da eine solche Wendung vor ihrem Auftauchen in der Literatur meistens schon allgemeiner Besitz mindestens eines Teiles der Sprachgemeinschaft ist. Eine solche Übertragung kann auch aus einer ganzen Bewegung heraus, nicht als Schöpfung eines einzelnen entstanden sein, oder sie kann auf einen völlig untergeordneten Geist zurückgehen, der literarisch überhaupt nicht faßbar ist. Wir werden uns deshalb begnügen, auch diese Bedeutungsübertragung aus dem Zeitalter der exakten Wissenschaften heraus zu verstehen.

Noch deutlicher macht sich die Einwirkung der exakten Wissenschaften auf die Ethik und ihre Terminologie in der späten Platonischen und frühen Aristotelischen Ethik bemerkbar. Der mathematische Aufbau und das Streben nach Exaktheit ist das Eigentümliche, was beide so miteinander verbindet, daß sie in unserem Zusammenhang als Einheit betrachtet werden können.

Aristoteles gehörte der Akademie Platons bis zu dessen Tod zwanzig Jahre hindurch an. Bei seinem Eintritt, der demnach im Jahre 368/7 erfolgt sein muß, vollzog sich durch die Fühlungnahme Platons mit den großen Mathematikern jener Zeit, mit Theaitetos, Eudoxos und während der Reisen nach Sizilien wohl auch mit dem Kreis um Archytas, den „Pythagoreern", die Umbildung der

[1]) Einige, allerdings aus ganz anderen Gebieten gewählte Beispiele mögen dies verdeutlichen. Wenn der Grieche eine Art von Kopfhauben *σφενδόνη* (= Schleuder) nannte oder eine Hebemaschine *γέρανος* (= Kranich, Kran), so drückt er damit nicht aus, welchem Zweck diese Dinge dienen, sondern womit sie sich in ihrer äußeren Form vergleichen lassen. Den Zirkel nennt er „Ausschreiter" (*διαβήτης*) wegen der gespreizten Schenkel, und „Krebs" (*καρκίνος*) wegen der Zangen. Es ließe sich eine ganze Sammlung solcher Beispiele anlegen.

Lehre der Akademie. Die Mathematik gewann jetzt größere Bedeutung für die Philosophie, sie wurde mehr und mehr überhaupt zu ihrer Grundlage. In der Ideenlehre kommt dieser Vorgang durch die Gleichsetzung der Ideen mit Zahlen zum Ausdruck, wie dies Aristoteles für die Lehre des späten Platon bezeugt[1]). In der Ethik läßt sich die Einwirkung der Mathematik in Platons Altersdialog „Philebos", der in den 60er Jahren des 4. Jahrhunderts entstanden sein dürfte, und in einer Jugendschrift des Aristoteles, dem „Protreptikos", erkennen, der dessen Akademiezeit angehört.

Im „Philebos" wird die Frage nach dem höchsten Gut beantwortet. Platon legt hier den Grund zur Auffassung der Ethik als einer exakten Wissenschaft durch die mathematische Form der Wesensbestimmung des höchsten Gutes als etwas „Begrenzten" (*πέρας*). Weder Vernunft noch Lust können mit diesem Gut gleichgesetzt werden; am weitesten davon entfernt ist jedoch die Lust, denn sie ist ihrem Wesen nach das „Unbegrenzte" (*ἄπειρον*) und somit dem höchsten Gut völlig entgegengesetzt. Der Untergrund der Ethik des späten Platon und auch noch des frühen Aristoteles ist die Ideenlehre; die Idee des Guten als das Höchste wird somit dem „Begrenzten", aufs genaueste Bestimmten, gleichgesetzt, wie dies Aristoteles in der Schrift „Über die Ideen" darlegt[2]). Zur Erkenntnis dieser mathematisch gefaßten Idee des Guten genügt deshalb nicht ein unbestimmtes Gefühl, sondern nur durch exakte Verstandestätigkeit kann sie erfaßt werden. Zu solcher genauen Erkenntnis des Sittlichguten ist nur die Vernunft, die *φρόνησις* im platonischen Sinne, befähigt. Darum wird sie im „Philebos" mit in die Mischung aufgenommen, aus der sich das Gute schließlich zusammensetzt[3]). Der Wert der auf ihr beruhenden Künste steigert sich je nach der in ihnen herrschenden Genauigkeit (*ἀκρίβεια*), so daß sich schließlich eine Stufenleiter aufstellen

[1]) Aristot. Metaph. A 6, 987 b 20ff.: *ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἕν· ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς· τὸ μέντοι γ' ἓν οὐσίαν εἶναι, καὶ μὴ ἕτερόν γέ τι ὂν λέγεσθαι ἕν, παραπλησίως τοῖς Πυθαγορείοις ἔλεγε καὶ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους εἶναι τοῖς ἄλλοις τῆς οὐσίας ὡσαύτως ἐκείνοις.*

[2]) Aristot. fr. 187 R. *ἔτι ὧν ἐπιστῆμαί εἰσι, ταῦτα ἔστιν· ἄλλων δέ τινων παρὰ τὰ καθ' ἕκαστά εἰσιν αἱ ἐπιστῆμαι, ταῦτα γὰρ ἄπειρά τε καὶ ἀόριστα, αἱ δὲ ἐπιστῆμαι ὡρισμένων. ἔστιν ἄρα τινὰ παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, ταῦτα δὲ αἱ ἰδέαι . . . Ὃ δὲ ἕν ἐστιν ἐπὶ πολλοῖς κεχωρισμένον τε αὐτῶν καὶ ἀίδιον, τοῦτ' ἐστὶν ἰδέα.*

[3]) Plat. Phileb. 66 b: *τὸ τοίνυν τρίτον, ὡς ἡ ἐμὴ μαντεία, νοῦν καὶ φρόνησιν τιθεὶς οὐκ ἂν μέγα τι τῆς ἀληθείας παρεξέλθοις.*

läßt[1]), an deren Spitze die Arithmetik steht, und zwar in der Form, in der sie von den Philosophen betrieben wird: sie rechnen nur mit der Einheit (Monas). Darunter steht schon die Arithmetik der Masse, das Rechnen mit ungleichen Größen. Dieselbe Genauigkeit wie in der Arithmetik herrscht auch in der Maß- und Gewichtskunde. Ihnen stehen scharf getrennt die Künste gegenüber, in denen ein weniger genaues Verfahren Anwendung findet: zu ihnen gehören *μουσική, ἰατρική, γεωργία, κυβερνητική, στρατηγική.* Eine Sonderbehandlung erfährt die *τεκτονική,* deren Exaktheit ausdrücklich hervorgehoben wird. Sie beruht auf der Verwendung genauesten Werkzeuges, wie Richtscheit, Zirkel und Lot[2]).

Die Beziehung zur Ethik ist hier etwas verhüllt, es läßt sich aber doch erkennen, daß Platon auch für sie die Forderung nach Genauigkeit aufstellen will: sie soll eine exakte Wissenschaft werden und sich ebenso genau arbeitenden, freilich geistigen Werkzeuges bedienen[3]).

[1]) Phil. 55 d—56 e:

μαθήματα

a) *δημιουργικόν* — b) *περὶ παιδείαν καὶ τροφήν* (bleibt unbehandelt)

I. *τὸ μὲν ἐπιστήμης αὐτῶν μᾶλλον ἐχόμενον* (= *καθαρώτατα*) — II. *τὸ δ' ἧττον ἕνι* (= *ἀκαθαρτότερα*)

56c) (*πλείονος ἀκριβείας μετισχούσας*) — (*ἐλάττονος*) [*εἰκάζειν* 55e]

dazu gehören

55e) *ἀριθμητική, μετρητική, στατική* — *μουσική, ἰατρική, γεωργία, κυβερνητική, στρατηγική* (56a, b)

56b) Sonderbehandlung der *τεκτονική,* die vor allem hierzu gehört

56d) Sonderbehandlg. der *ἀριθμητική:* *α) ἡ τῶν φιλοσοφούντων, β) ἡ τῶν πολλῶν*

56e) dieselbe Einteilung für *λογιστική* und *μετρητική.*

[2]) Plat. Phileb. 56b: *τεκτονικὴν δέ γε οἶμαι πλείστοις μέτροις τε καὶ ὀργάνοις χρωμένην τὰ πολλὴν ἀκρίβειαν αὐτῇ πορίζοντα τεχνικωτέραν τῶν πολλῶν ἐπιστημῶν παρέχεται. Πῇ; Κατά τε ναυπηγίαν καὶ κατ' οἰκοδομίαν καὶ ἐν πολλοῖς ἄλλοις τῆς ξυλουργικῆς. κανόνι γὰρ οἶμαι καὶ τόρνῳ χρῆται καὶ διαβήτῃ καὶ στάθμῃ καί τινι προσαγωγίῳ κεκομψευμένῳ.*

[3]) Die Wörter *ἀκριβής* und *ἀκρίβεια* begegnen deshalb hier besonders häufig. Sie sind Ausdruck der mathematischen Form der Ethik, ja überhaupt der gesamten auf das Mathematische gerichteten Geisteshaltung des späten Platon. Eine kleine Beobachtung zum Sprachgebrauch kann das verdeutlichen: nach Ausweis des Astschen Wörter-

Aristoteles führt diesen Vergleich im „Protreptikos" weiter durch[1]). Die im „Philebos" erhobene Forderung, die Ethik müsse eine exakte Wissenschaft sein, wird hier auf die Politik, die Sozialethik, übertragen. Die Schau der Ideen wird in diesem an Themison, den Herrscher von Kypros, gerichteten „Fürstenspiegel" auch von dem philosophisch gebildeten Staatsmann gefordert. Die Vernunft gestattet dies vermöge ihrer Genauigkeit. Aristoteles drückt das durch ein Gleichnis aus[2]): wie die Handwerker sich des Lotes und Richtscheites bedienen, um das, was dem bloßen Auge bereits genügend gerade und glatt erscheint, noch genauer nachzuprüfen, so muß auch der Staatsmann *ὅροι* besitzen, nach denen er beurteilt, was gerecht, gut und nützlich ist. Die Natur hat den Menschen die Vorbilder für ihre Werkzeuge geboten und

---

buches findet sich das Wort *ἀκριβής* bei Platon im ganzen 41 mal, davon (bei Einschluß des „Staates") 35 mal in Altersdialogen.

[1]) Die Hauptzahl der Fragmente dieser Aristotelischen Schrift steht im Protreptikos des Iamblichos, in dem Auszüge aus Neuplatonikern, Platon und Aristoteles ganz locker vernäht nebeneinander stehen. Der Hauptteil des Buches (c. V—XIX) besteht aus Exzerpten Platonischer Dialoge. Die dazwischen liegenden Kapitel VI—XII wurden zuerst von Bywater durch Parallelen aus Ciceros Hortensius, Augustinus, Proklos und Boethius als aristotelisch erwiesen; Jaeger (Aristoteles S. 60ff.) hat dann die Fragmente genau abgegrenzt, der einen Schrift (Protreptikos) des Aristoteles zugewiesen und in dessen philosophische Entwicklung eingereiht.

[2]) Iambl. Protr. X p. 54, 10 Pistelli: *ἀλλὰ μὴν ὅτι γε καὶ ὠφελείας τὰς μεγίστας ἡμῖν πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον παρέχεται ἡ θεωρητικὴ φρόνησις, εὑρήσει τις ῥᾳδίως ἀπὸ τῶν τεχνῶν . . . Καθάπερ γὰρ ἐν ταῖς ἄλλαις τέχναις ταῖς δημιουργικαῖς ἀπὸ τῆς φύσεως εὕρηται τὰ βέλτιστα τῶν ὀργάνων, οἷον ἐν τεκτονικῇ στάθμη καὶ κανὼν καὶ τόρνος † τὰ μὲν ὕδατι καὶ φωτὶ καὶ ταῖς αὐγαῖς τῶν ἀκτίνων ληφθέντων, πρὸς ἃ κρίνοντες τὸ κατὰ τὴν αἴσθησιν ἱκανῶς εὐθὺ καὶ λεῖον βασανίζομεν, ὁμοίως δὲ καὶ τὸν πολιτικὸν ἔχειν τινὰς ὅρους δεῖ ἀπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς καὶ τῆς ἀληθείας, πρὸς οὓς κρινεῖ τί δίκαιον καὶ τί καλὸν καὶ τί συμφέρον. ὥσπερ γὰρ ἐκεῖ τῶν ὀργάνων ταῦτα διαφέρει πάντων, οὕτω καὶ νόμος κάλλιστος ὁ μάλιστα κατὰ φύσιν κείμενος. τοῦτο δ' οὐχ οἷόν τε μὴ φιλοσοφήσαντα δύνασθαι ποιεῖν μηδὲ γνωρίσαντα τὴν ἀλήθειαν. καὶ τῶν μὲν ἄλλων τεχνῶν τά τε ὄργανα καὶ τοὺς λογισμοὺς τοὺς ἀκριβεστάτους οὐκ ἀπ' αὐτῶν τῶν πρώτων λαβόντες σχεδὸν ἴσασιν, ἀλλ' ἀπὸ τῶν δευτέρων καὶ τρίτων καὶ πολλοστῶν, τούς τε λόγους ἐξ ἐμπειρίας λαμβάνουσι· τῷ δὲ φιλοσόφῳ μόνῳ τῶν ἄλλων ἀπ' αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν ἡ μίμησίς ἐστιν· αὐτῶν γάρ ἐστι θεατής, ἀλλ' οὐ μιμημάτων. ὥσπερ οὖν οὐδ' οἰκοδόμος ἀγαθός ἐστιν οὗτος ὅστις κανόνι μὲν μὴ χρῆται μηδὲ τῶν ἄλλων μηδενὶ τῶν τοιούτων ὀργάνων, ἑτέροις δὲ οἰκοδομήμασι παραβάλλων, ὁμοίως ἴσως κἂν εἴ τις ἢ νόμους τίθεται πόλεσιν ἢ πράττει πράξεις ἀποβλέπων καὶ μιμούμενος πρὸς ἑτέρας πράξεις ἢ πολιτείας ἀνθρωπίνας Λακεδαιμονίων ἢ Κρητῶν ἤ τινων ἄλλων τοιούτων, οὐκ ἀγαθὸς νομοθέτης οὐδὲ σπουδαῖος. οὐ γὰρ ἐνδέχεται μὴ καλοῦ μίμημα καλὸν εἶναι, μηδὲ θείου καὶ βεβαίου τὴν φύσιν ἀθάνατον καὶ βέβαιον, ἀλλὰ μόνον ὅτι μόνου τῶν δημιουργῶν τοῦ φιλοσόφου καὶ νόμοι βέβαιοι καὶ πράξεις εἰσὶν ὀρθαὶ καὶ καλαί.*

auch für die *ὅροι* des Staatsmannes ist sie, freilich eine höhere Natur, das große Vorbild; denn aus den der *φύσις αὐτή* zugehörigen Ideen kann er die *ὅροι* entnehmen. In der Politik muß deshalb um so größere Genauigkeit herrschen, da sie ihre Maßstäbe nach den Ideen selbst gestaltet, die das höchste Maß von Bestimmtheit aufweisen. Negativ ausgedrückt bedeutet dieser Vergleich: Wie der kein guter Baumeister ist, der sich nur aufs Schätzen und Vergleichen mit den an anderen Bauwerken angewendeten Maßen verläßt, so ist auch der kein guter Staatsmann, der nicht mit den von der *φύσις αὐτή* entlehnten *ὅροι* das Sittlichgute und Gerechte aufs genaueste zu erkennen strebt, sondern sich aufs Vergleichen und Abgucken von menschlichen Staatsformen verläßt, mögen sie auch als noch so gut gelten, wie die „Musterverfassungen" der Spartaner und Kreter: Wie die Mauer des Baumeisters, so kann auch die Gesetzgebung des Staatsmannes in diesem Falle nicht gerade und dauerhaft werden.

Es ist ein Vergleich, den Aristoteles hier bietet, und *κανών* ist an dieser Stelle nicht in übertragenem Sinne gebraucht, sondern mit *στάθμη* und *τόρνος* zusammen den *ὅροι* des Staatsmannes gegenübergestellt. Durch diesen Vergleich mit den *ὅροι*, den Grenzen, die unserem Handeln gesetzt sind zur Vermeidung von Ungerechtigkeit, kommt zugleich die praktische Bedeutung der Schau der Ideen zum Ausdruck: die *φρόνησις* im platonischen und früharistotelischen Sinn befähigt nicht nur zur Erkenntnis des Guten, sondern veranlaßt zugleich das Handeln danach[1]). So bietet das exakte Verfahren mittels der *φρόνησις* in der Ethik zugleich die Grenzen, die nicht überschritten werden dürfen[2]).

Den durch die gemeinsame Forderung nach Exaktheit miteinander verbundenen ethischen Lehren des „Philebos" und des Protreptikos steht die des späteren Aristoteles, wie sie vor allem in der Nikomachischen Ethik vertreten wird, grundsätzlich entgegen. Die letzte Ursache dieser Wandlung ist in der Lösung von der Ideenlehre zu suchen. Mit der Idee des Guten fiel die für jede sittliche Handlung allgemeingültige Norm. Damit konnte aber auch zugleich Verzicht geleistet werden auf die früher geforderte Exaktheit in der Erkenntnis der mathematisch begrenzten Idee

[1]) Iambl. Protr. p. 56, 2 Pist. *ἔστι μὲν οὖν θεωρητικὴ ἥδε ἡ ἐπιστήμη, παρέχει δ' ἡμῖν τὸ δημιουργεῖν κατ' αὐτὴν ἅπαντα.*

[2]) Über die Gleichsetzung von *ὅρος* und *κανών* wird unten ausführlicher gehandelt werden.

des Guten. Aristoteles erkannte jetzt nicht mehr ein einziges, in jedem Falle maßgebendes Gut an, sondern was gut oder schlecht sei, konnte nach seiner jetzigen Meinung nur die Betrachtung des Einzelfalles lehren. Somit mußte auch die Forderung nach vollkommener Genauigkeit fallen[1]). Er läßt jetzt nicht mehr eine übersinnliche Idee des Guten als das Höchste gelten, sondern das „für den Menschen Beste“[2]). Von den objektiven Maßstäben verlegt er die Entscheidung über diese Frage in den Einzelmenschen selbst hinein, in dessen sittliche Persönlichkeit. Dieser ist sich jetzt selbst das Maß, mit dem festgestellt wird, was gut und was schlecht ist; zugleich ist er sich durch diese Erkenntnis auch selbst Gesetz[3]).

Es könnte fast wie ein Ankämpfen gegen seine eigene frühere Lehre klingen, wenn er jetzt dasselbe Wort *κανών*, das vorher Ausdruck höchster Genauigkeit war, das ein völlig exaktes Maß bezeichnete, auf den Menschen überträgt, der in seiner Entscheidung über Gutes und Schlechtes wahrlich weit von der früher geforderten *ἀκρίβεια* abweicht. Der *σπουδαῖος*, der nun als *κανὼν καὶ μέτρον* gilt, kann es doch nur zu einem „Vermuten“[4]), einem ungefähren Urteil bringen. Dieses „Vermuten“ hatte aber einst

---

[1]) Arist. Eth. Nic. A 1, 1094b 13 *τὸ γὰρ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασι τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον, ὥσπερ οὐδ' ἐν τοῖς δημιουργουμένοις. τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, τοσαύτην ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην, ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μή.*

[2]) Arist. Eth. Nic. A 1, 1094b 4 *χρωμένης δὲ ταύτης ταῖς λοιπαῖς πρακτικαῖς τῶν ἐπιστημῶν, ἔτι δὲ νομοθετούσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχοι ἂν τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν.* Ebenso schraubt er auch in der Politik seine Forderungen zurück: Polit. *Δ* 9, 1295a 25.

[3]) Arist. Eth. Nic. *A* 1, 1094b 23 *πεπαιδευμένου γάρ ἐστιν ἐπὶ τοσοῦτον τὰκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ' ἕκαστον γένος, ἐφ' ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται.*

Δ 14, 1128 a 31 *ὁ δὴ χαρίεις καὶ ἐλευθέριος οὕτως ἕξει, οἷον νόμος ὢν ἑαυτῷ.*

K 5, 1176a 17 *καὶ ἔστιν ἑκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγαθός, ᾗ τοιοῦτος, καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἱ τούτῳ φαινόμεναι καὶ ἡδέα οἷς οὗτος χαίρει.*

Arist. Eth. Nic. *Γ* 6, 1113a 29 *ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τἀληθὲς αὐτῷ φαίνεται. καθ' ἑκάστην γὰρ ἕξιν ἴδιά ἐστιν καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τὸ ἀληθὲς ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὤν.*

[4]) Arist. Eth. Nic. *B* 9, 1109a 30 *διὸ δεῖ τὸν στοχαζόμενον τοῦ μέσου πρῶτον μὲν ἀποχωρεῖν τοῦ μᾶλλον ἐναντίου.* In der Politik: Eth. Nic. *Θ* 11, 1160a 12 *τούτου γὰρ καὶ οἱ νομοθέται στοχάζονται, καὶ δίκαιόν φασιν εἶναι τὸ κοινῇ συμφέρον.*

Platon im „Philebos" als das ungenaue Verfahren der untergeordneten Künste bezeichnet[1]).

Aristoteles hat sich in seiner Ethik jetzt freigemacht von dem Exaktheitsstreben, und damit hat zugleich das Wort vom *κανών* seine eigentliche Berechtigung verloren, es ist zumindest aus dem Zusammenhang der *ἀκρίβεια*-Forderung hinausgewachsen, die Schärfe des mit ihm verbundenen Begriffes ist abgeschwächt worden, das Wort hat eine allgemeinere Bedeutung erhalten[2]). Aristoteles gebraucht es auch in der späten Ethik noch, obwohl die Forderung nach Genauigkeit, für die es als Metapher aus dem Gebiete der Künste und exakten Wissenschaften der bezeichnende Ausdruck gewesen war, von ihm selbst aufgehoben worden ist. Seine Ethik gründet sich allerdings auch in ihrer späten Form noch auf die Annahme der Meßbarkeit des Sittlichen, verrät also selbst dann noch Platon als ihren Ausgangspunkt. Das Ethos der *μεσότης* erfordert ebenfalls ein Messen zwischen zwei Gegensätzen[3]), doch bleibt dies der Treffsicherheit (*εὐστοχία*) der sittlichen Persönlichkeit überlassen, an die eine Forderung nach Genauigkeit im ursprünglichen Grade nicht mehr gerichtet wird. Dieser Maßbegriff läßt dem Bild vom *κανών* auch hier noch seinen Sinn.

Erst in der Terminologie der hellenistischen Ethik wirkt sich das Aufgeben der *ἀκρίβεια*-Forderung aus. Hier scheint *κανών* fast völlig gemieden worden zu sein[4]). Die Stoiker, die zur Bildung einer philosophischen Fachsprache viel beitrugen, gebrauchten ausschließlich die neue Metapher *κριτήριον*[5]) und verhalfen ihr zum Sieg: wie in der Erkenntnislehre, so verdrängte sie auch in der Ethik *κανών* in der Bedeutung eines geistigen Prüfungsinstrumentes fast völlig[6]). Vielleicht erklärt man die

---

[1]) Plat. Phileb. 56a *οὐκοῦν μεστὴ μέν που μουσικὴ πρῶτον, τὸ σύμφωνον ἁρμόττουσα οὐ μέτρῳ ἀλλὰ μελέτης στοχασμῷ, καὶ σύμπασα αὐτῆς αὐλητική, τὸ μέτρον ἑκάστης χορδῆς τῷ στοχάζεσθαι φερομένης θηρεύουσα, ὥστε πολὺ μεμειγμένον ἔχειν τὸ μὴ σαφές, σμικρὸν δὲ τὸ βέβαιον.*

[2]) In diesem allgemeineren Sinn findet sich dann bei Aristoteles auch zuerst das Verbum *κανονίζειν*, das in eigentlicher Bedeutung überhaupt nicht belegt ist: Eth. Nic. *B* 2 1105a 3 *κανονίζομεν δὲ καὶ τὰς πράξεις, οἱ μὲν μᾶλλον οἱ δ' ἧττον, ἡδονῇ καὶ λύπῃ.*

[3]) Arist. Eth. Nic. *B* 5, 1106 b 33 *καὶ διὰ ταῦτ' οὖν τῆς μὲν κακίας ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ ἔλλειψις, τῆς δὲ ἀρετῆς ἡ μεσότης.*

[4]) In der ethischen Terminologie der Mittelstoa geht es auf den Peripatos zurück. Darüber wird im II. Teil gehandelt werden.

[5]) Darüber werden unten noch Angaben folgen.

[6]) Es ist also nicht so, wie Pohlenz (NGGW 1934, I, 1 S. 8: Cicero de officiis III) meint, daß „*κανών* gewiß schon lange in der Stoa auch

gleichzeitige Verwendung dieses neuen Terminus sowohl in der Ethik wie in der Erkenntnislehre der Altstoa richtig durch den Hinweis auf die völlig logische Grundlage ihrer Ethik: sie erklärten die Tugend ausschließlich als Sache der Vernunft[1]) und bezeichneten die Affekte als (Falsch-)Urteile[2]).

Wenn Epikur an einer einzigen Stelle seiner ethischen Schriften die *πάθη* mit einem Richtscheit vergleicht, nach dem allein zu beurteilen sei, was ein wahres Gut ist (ep. III 129, p. 63, 3 Us. *καὶ ἐπὶ ταύτην (τὴν ἡδονὴν) καταντῶμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες*), so wäre es verkehrt, wollte man daraus auf eine besondere Bedeutung des Wortes in Epikurs ethischer Fachsprache schließen. Das Verbum *κρίνειν* zerstört das Bild sofort wieder, und der Terminus *κριτήριον* klingt an; auch der Zusatz des *ὡς* zeigt, daß das Wort in diesem Sinne ungebräuchlich ist. Ferner verdient es auch Beachtung, daß sich *κανών* gerade im dritten Briefe (an Menoikeus) findet, der mehr eine Einführung als eine umfassende Darstellung der Lehre für Fortgeschrittene ist und deshalb auch einen völlig anderen Stil aufweist als der erste Brief (an Herodotos): die Sprache ist in ihm viel künstlerischer und philosophische Termini sind möglichst vermieden[3]). Man wird also in dieser Stelle besser eine vereinzelte Übernahme eines Wortes aus der erkenntnistheoretischen Fachsprache Epikurs erblicken, in der es sich, wie noch zu zeigen ist, verhältnismäßig häufig findet.

Nur vereinzelt kommt somit *κανών* nach Aristoteles noch in der Bedeutung eines geistigen Prüfungsinstrumentes vor. Diese Tatsache ist nicht verwunderlich, sondern bietet gerade die Bestätigung dafür, daß jene Bedeutung des Wortes sich aus einem ganz bestimmten Zeitgeist heraus ergab. Es ist etwa das 5. und die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts, die Zeit der ersten Blüte der exakten Wissenschaften. Von da ab traten diese gegenüber neuen Wissenschaftszweigen in den Hintergrund, die nun nach vorn drängten. Dadurch verlor zugleich *κανών* an unmittelbarer

die ‚Richtschnur' für das Verhalten bezeichnete." Die ethischen Fragmente Chrysipps sind doch wohl so zahlreich, daß sie einen Schluß auf die Fachsprache der Altstoa erlauben. Danach gebrauchte sie das Wort *κανών* nicht. Eine einzige Chrysippstelle, an der es sich findet (SVFr. III p. 77, 37 no. 314), ist anderswo einzuordnen und wird unten (S. 55) besprochen werden.

[1]) Cic. ac. I 38 *Zeno omnes (virtutes) in ratione ponebat.*

[2]) Diog. Laert. VII 111 *δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι.*

[3]) Siehe Bailey, Epicurus p. 327.

Zugkraft. In der Fachsprache der Erkenntnislehre wird sich die gleiche Beobachtung machen lassen.

2. In der Erkenntnislehre

In der Tetralogieen-Ordnung des Thrasyllos (Diels Vors. II[5], S. 91) wird unter den *Φυσικά* Demokrits eine Schrift *Κανών* angeführt. Läßt man zunächst den vermutlichen Inhalt außer Betracht, so muß doch auffallen, daß zwei Zeitgenossen, die auf ganz getrennten Gebieten arbeiteten, Polyklet und Demokrit, beide einer ihrer Schriften den gleichen Titel geben konnten. Leider läßt sich über Priorität und Posteriorität nichts ausmachen. Es ist oben bereits gesagt worden, daß man mit dem zeitlichen Ansatz der Schrift Polyklets bis in die letzten Jahre des 5. Jahrhunderts herabgehen darf. Demokrit aber muß nach der Chronik Apollodors[1]) als sein jüngerer Zeitgenosse gelten: seine literarische Tätigkeit dürfte somit in die Jahre 430—400 fallen. Die beiden Schriften können also zeitlich gar nicht weit auseinanderliegen. Bedarf es eines noch eindeutigeren Beweises, daß wir es bei *κανών* mit dem Schlagwort einer ganz bestimmten Zeitströmung zu tun haben? Demokrit muß ja sogar als einer der hervorragendsten Wegbereiter dieses Aufschwungs der exakten Wissenschaften in jener Zeit angesehen werden[2]).

Doch nun zu Titel und Inhalt seiner Schrift. Er ist an der Diogenesstelle verderbt: *περὶ λοιμῶν κανὼν* $\bar{\alpha}\bar{\beta}\bar{\gamma}$ *BP*[1], *λογικῶν* F (Diels a. a. O.). Doch „auf die Titel, die zudem oft variieren, ist kein Verlaß" (Diels, S. 130). Sextus Empiricus zitiert die Schrift adv. math. VII 138 = B 11 Diels als *Κανόνες*, so auch VIII 327 = B 10b Diels *διὰ τῶν Κανόνων*. Man versucht den Plural aus den drei Büchern des Werks zu erklären (Diels z. St.), eine Deutung, die aber unwahrscheinlich ist. Darin stimme ich mit Langerbeck (*Δόξις ἐπιρυσμίη* 116) überein, dessen Erklärung ich jedoch sonst nicht in allem folgen kann.

[1]) Nach Diog. Laert. IX 41 setzte er seine Geburt auf Olymp. 80 (= 460/57a.) an, seinen Tod wohl auf 371/0. Siehe Jacoby, Apollodors Chronik 294: „Es ist dies die niedrigste der überlieferten Zahlen und kommt als solche wohl der Wahrheit am nächsten." W. Kranz, Hermes 47 (1912) 42, der als Entstehungszeit der Werke Demokrits „gegen 400 und bis weit in das 4. Jahrhundert hinein" annimmt, dürfte wohl zu weit herabgehen.

[2]) Vgl. Luria, a. a. O. über seine Ansätze zu einer Infinitesimalrechnung.

Dem Inhalt der Schrift müssen wir durch das von Sextus überlieferte Fragment (B 11 Diels) näherzukommen versuchen: *ἐν δὲ τοῖς Κανόσι δύο φησὶν εἶναι γνώσεις τὴν μὲν διὰ τῶν αἰσθήσεων, τὴν δὲ διὰ τῆς διανοίας, ὧν τὴν μὲν διὰ τῆς διανοίας γνησίην καλεῖ προσμαρτυρῶν αὐτῇ τὸ πιστὸν εἰς ἀληθείας κρίσιν, τὴν δὲ διὰ τῶν αἰσθήσεων σκοτίην ὀνομάζει ἀφαιρούμενος αὐτῆς τὸ πρὸς διάγνωσιν τοῦ ἀληθοῦς ἁπλανές. λέγει δὲ κατὰ λέξιν· ᾽γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, γεῦσις, ψαῦσις. ἡ δὲ γνησίη, ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης᾽. εἶτα προκρίνων τῆς σκοτίης τὴν γνησίην ἐπιφέρει λέγων. ᾽ὅταν ἡ σκοτίη μηκέτι δύνηται μήτε ὁρῆν ἐπ᾽ ἔλαττον μήτε ἀκούειν μήτε ὀδμᾶσθαι μήτε γεύεσθαι μήτε ἐν τῇ ψαύσει αἰσθάνεσθαι, ἀλλ᾽ ἐπὶ λεπτότερον ⟨δέῃ ζητεῖν, τότε ἐπιγίνεται ἡ γνησίη ἅτε ὄργανον ἔχουσα τοῦ νῶσαι λεπτότερον⟩.* Das Stück enthält also ein direktes Fragment Demokrits und eine Paraphrase des Sextus. Nun läßt sich wohl vermuten, daß Sextus darin Begriffe gebraucht, die Demokrit noch gar nicht geläufig waren, daß er jedoch die Stelle in einen völlig verkehrten Zusammenhang hineingedeutet habe, ist sehr unwahrscheinlich. Dies gilt vor allem für den abschließenden Satz (Sext. 139) *οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦτον ὁ λόγος ἐστὶ κριτήριον, ὃν γνησίην γνώμην καλεῖ*: von einem *κριτήριον* hat Demokrit zweifellos noch nicht gesprochen, daß er aber auch das, was man späterhin unter dem Kriterienproblem verstand, noch gar nicht angerührt habe (Langerbeck 115), widerlegt doch wohl das direkte Fragment. Der *σκοτίη γνώμη* wird die *γνησίη* gegenübergestellt, zur *σκοτίη* gehören aber die Sinneswahrnehmungen (*ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, γεῦσις, ψαῦσις*), was er dagegen zur *γνησίη* rechnete, das hat Sextus nicht mitüberliefert; was es aber sein muß, das kann eigentlich nicht unklar bleiben: der *νοῦς*. Langerbeck leugnet (115), daß hier von einem „Gegensatz zweier Vermögen" die Rede sei, er entnimmt daraus vielmehr die Behauptung „eines kontinuierlichen Fortschritts der Erkenntnis vom Groben zum Feinen". Diese Deutung steht und fällt aber mit der von ihm gebotenen Konjektur *ἀποκεκρυμμένα δὲ ⟨τὰ⟩ ταύτης* (114). Die Lesarten und bisher gebotenen Konjekturen der Stelle können alle nicht befriedigen[1]), aber auch Langerbecks Versuch überzeugt nicht: *ὄψις, ἀκοή, κτλ.* sind nicht die „Objekte" der *σκοτίη γνώμη*, sondern sie zusammen bilden das, was bei

[1]) Angeführt bei Langerbeck S. 114 und bei Diels-Kranz im kritischen Apparat zur Stelle.

Demokrit *σκοτίη γνώμη* heißt; deshalb bedarf es auch im zweiten Glied nicht einer Aufzählung der Objekte der *γνησίη*. Zugegeben, daß hier wie dort keine Zusammenfassung unter einem „gemeinsamen Oberbegriff, etwa *αἴσθησις*" vorliegt, so dürfte doch der Gegensatz der beiden *γνῶμαι* klar genug ausgedrückt sein. Langerbeck muß dies nur von dem prinzipiellen Standpunkt seines Buches aus leugnen.

Nun aber zu *κανών* zurück. Sextus gibt nicht an, „was denn nun nach Demokrit der *κανών* sei". Greifen wir wieder auf den Plural im Titel zurück. Da scheint mir nun, daß Demokrit eben überhaupt nicht ein „Vermögen" zum *κανών* — später nannte man das *κριτήριον* — erklären wollte, vielmehr erkannte er mehrere *κανόνες* an. Er hat in seiner Schrift sicher nicht ein System der Erkenntnistheorie aufgebaut, sondern vielleicht Einzelfälle besprochen, in denen sich ihm das Problem von Wirklichkeit und Erscheinung aus seinen physikalischen Studien her aufdrängte, etwa optische Täuschungen. Da hat er dann einen *κανών*, eine „Richtschnur" für die Beurteilung jedes einzelnen Falles gegeben. Nur so scheint mir auch *κανών* in frg. B 6 Diels verständlich zu werden: *᾽γιγνώσκειν τε χρή, φησίν, ἄνθρωπον τῷδε τῷ κανόνι, ὅτι ἐτεῆς ἀπήλλακται᾽*. Aus dem *τῷδε τῷ κανόνι* läßt sich doch wohl herauslesen, daß er nicht im Sinne der Späteren in einem bestimmten Vermögen den *κανών* der übrigen sah[1]). Nach dieser Deutung wird es dann auch verständlich, warum die Schrift unter den *Φυσικά* aufgeführt wird, wie auch *περὶ νοῦ* Tetr. IV 3. Demokrit hat diese Probleme eben noch physiologisch gesehen. Dabei ergaben sich naturgemäß neben den einzelnen *κανόνες* auch Sätze mit allgemeineren Aufstellungen, wie das frg. B 11 Diels. Von da aus gesehen läßt sich dann sagen, Demokrit habe den Begriff des *κανών* zuerst in die Erkenntnislehre, soweit er sie schon hat, eingeführt.

Epikur hat das jedenfalls so aufgefaßt; denn wenn wir das Wort bei ihm wiederfinden, so geht das zweifellos auf Demokrit zurück, ebenso wie er in seiner Physik und Erkenntnislehre von jenem ausgegangen ist. Aus der antiken Literatur läßt sich ent-

[1]) Wenn ich Langerbeck recht verstehe, weicht übrigens seine Deutung hierin gar nicht allzu weit von der meinigen ab: (115) „*Κανών* hat also hier gewiß nicht die Bedeutung 'Regel', sondern vielleicht 'Merkmal' im Sinne eines beobachteten Faktums."

nehmen, daß er früh Demokrits Schriften gelesen[1]) und den größten Teil seiner Studien bei dem Demokriteer Nausiphanes absolviert hat[2]). Lange Zeit soll er sogar seine Abhängigkeit von Demokrit zugegeben und sich selbst als Demokriteer bezeichnet haben[3]), wogegen er später jeden Einfluß Demokrits, wie auch anderer, auf seine Entwicklung abstreiten wollte[4]).

Auch seine Lehre läßt in vielem Demokrit als Ausgangspunkt erkennen, so vor allem in der Atomtheorie. In der Erkenntnistheorie ist es die Lehre von den „Bildern" (*εἴδωλα*), die auf Demokrit zurückweist. Gerade auf diesem Gebiet wird freilich auch seine Abkehr von jenem deutlich: hatte Demokrit die geistige Erkenntnis über die Sinneswahrnehmung gestellt, so lehrt Epikur, nur was mit den Sinnen wahrgenommen werde, das bestehe wirklich; denn es werde durch eine „Bewegung" hervorgerufen, die auf unsere Sinne einwirkt[5]), und die nur auf etwas Wirkliches zurückgeführt werden könne. Freilich beweist dies, wie er selbst eingesteht, nur die Wirklichkeit der „Bilder", nicht der Dinge selbst. Die sinnliche Wahrnehmung muß aber nach ihm als das höchste Maß von Klarheit gelten, das wir überhaupt erreichen können[6]). Wenn wir die „Bilder" mit den Dingen an sich gleichsetzen, so geschieht dies durch den Verstand, der sich damit über die Sinneswahrnehmung erheben will. Das führt aber zu einer Täuschung; deshalb bedarf jede Vernunfterkenntnis einer genauen Überprüfung durch die Sinne. Nur wenn sie mitzeugen für die Richtigkeit, dann ist dieser Erkenntnis zu vertrauen[7]). Als Hilfsmittel zur Überprüfung der Verstandeserkenntnis kann deshalb nur die Sinneswahrnehmung gelten[8]). So weit entfernt sich schließlich Epikur von Demokrits Lehre.

[1]) Diog. Laert. X 2.
[2]) Cic. nat. deor. I 73.
[3]) Plut adv. Colot. 1108e.
[4]) D. L. X 8.
[5]) Sext. Emp. adv. math. VII 210 *αἰσθήσεως δὲ ἴδιον ὑπῆρχε τὸ τοῦ παρόντος μόνον καὶ κινοῦντος αὐτὴν ἀντιλαμβάνεσθαι.*
[6]) Sext. Emp. adv. math. VII 203 *τούτων τὴν φαντασίαν, ἣν καὶ ἐνάργειαν καλεῖ, διὰ παντὸς ἀληθῆ φησιν ὑπάρχειν.*
[7]) Sext. Emp. adv. math. VII 210 *τούτων γὰρ αἱ μὲν ἦσαν ἀληθεῖς αἱ δὲ ψευδεῖς, ἐπείπερ κρίσεις καθεστᾶσιν ἡμῶν ἐπὶ ταῖς φαντασίαις, κρίνομεν δὲ τὰ μὲν ὀρθῶς τὰ δὲ μοχθηρῶς ἤτοι παρὰ τὸ προστιθέναι τι καὶ προσνέμειν ταῖς φαντασίαις ἢ παρὰ τὸ ἀφαιρεῖν τι τούτων καὶ κοινῶς καταψεύδεσθαι τῆς ἀλόγου αἰσθήσεως. οὐκοῦν τῶν δοξῶν κατὰ τὸν Ἐπίκουρον αἱ μὲν ἀληθεῖς εἰσιν αἱ δὲ ψευδεῖς, ἀληθεῖς μὲν αἵ τε ἐπιμαρτυρούμεναι καὶ οὐκ ἀντιμαρτυρούμεναι πρὸς τῆς ἐναργείας, ψευδεῖς δὲ αἵ τε ἀντιμαρτυρούμεναι καὶ οὐκ ἐπιμαρτυρούμεναι πρὸς τῆς ἐναργείας.*
[8]) Diog. Laert. X 31: *ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγων ἐστὶν ὁ Ἐπίκουρος*

Trotz allem verdankt er ihm aber die Grundlagen. Das läßt seine Lehre noch erkennen, das zeigt auch in aller Deutlichkeit seine Terminologie: sein Hauptwerk zur Erkenntnistheorie hat er *Κανών* betitelt[1]). Von seinen Schülern wurde dieses hochberühmte Werk als Grundlage für ihre gesamte spätere Erkenntnislehre angesehen[2]); die Epikureer nannten deshalb auch den einen der drei Teile der Philosophie, den man sonst als *λογική* bezeichnete, *κανονική*[3]). Der innere Grund der Umbenennung liegt in der vollständigen Vernachlässigung jeder formalen Logik durch Epikur und der einseitigen Betonung der Erkenntnislehre[4]), da nur sie, nicht aber die eigentliche Logik zu dem obersten Ziele seines Philosophierens, der *εὐδαιμονία*, führen konnte[5]). Die äußere Veranlassung zur Umbenennung bildet hingegen die überragende Bedeutung der Schrift *Κανών* für das ganze Gebiet.

Bei einer Betrachtung der Fragmente der epikureischen Erkenntnislehre muß nun dagegen auffallen, daß sich *κανών* im Text verhältnismäßig selten findet. Es heißt dort wohl einigemal, man müsse ein „Richtscheit" zur Überprüfung der Vernunfterkenntnis besitzen, damit nicht die gesamte Erkenntnis ins Wanken gerate[6]). Als eigentlicher Terminus läßt sich aber wegen

---

κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη, οἱ δ' Ἐπικούρειοι καὶ τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας. Zur Bezeichnung der *πάθη* als *κριτήρια* vgl. die oben (S. 32) besprochene Stelle.

[1]) D. L. X 27 *περὶ κριτηρίου ἢ Κανών.*

[2]) Es galt als vom Himmel gefallen: Plut. adv. Colot. 1118a: *οὐ γὰρ Κωλώτῃ μὲν ὁ ἄρτος ἄρτος ἐφαίνετο καὶ χόρτος ὁ χόρτος, ὅτι τοὺς διοπετεῖς ἀνεγνώκει Κανόνας.*

[3]) D. L. X 29 seq.: *διαιρεῖται τοίνυν (ἡ κατ' Ἐπίκουρον φιλοσοφία) εἰς τρία, τό τε κανονικὸν καὶ φυσικὸν καὶ ἠθικόν. τὸ μὲν οὖν κανονικὸν ἐφόδους ἐπὶ τὴν πραγματείαν ἔχει καὶ ἔστιν ἐν ἑνὶ τῷ ἐπιγραφομένῳ Κανών.*

[4]) Cic. fin. I 22: *iam in altera philosophiae parte, quae est quaerendi ac disserendi, quae λογική dicitur, iste vester plane, ut mihi quidem videtur, inermis ac nudus est. tollit definitiones, nihil de dividendo ac partiendo docet, non quo modo efficiatur concludaturque ratio, tradit, non, qua via captiosa solvantur, ambigua distinguantur, ostendit.*

[5]) Epic. fr. 219 Us. *καὶ διὰ τοῦτο Ἐπίκουρος μὲν ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.*

[6]) *περὶ φύσεως* libro incerto (Pap. Hercul. 697 D, r = col. XIII; veröff. von Gomperz, Sitz.-Ber. Ak. Wien 83 (1876) 95 = Wiener Stud. I 31): *ἐπαίσθησις τοῦ εἰ μὴ ληψόμεθα, τίς ὁ κανὼν καὶ τοὐπικρεῖνον πάντα τὰ διὰ τῶν δοξῶν περαινόμενα, ἀλλ' ἀκολουθήσομεν ἀλόγως ταῖς τῶν πολλῶν φοραῖς, οἰχήσεται πάντα . . . τὴν αἰτίαν τοῦ θηρεύειν τὴν ἀρχὴν καὶ κανόνα καὶ κριτήριον κατὰ μικρόν.* Die Stelle ist stark verderbt.

Epic. *περὶ φύσεως* libr. XXVIII fr. 5, col. XI 5 (Vogliano) = Vol. Herc.[2] VI 2, 53, 13:

seiner außerordentlichen Häufigkeit das schon oben erwähnte *κριτήριον* feststellen. Als *κριτήρια* bezeichnet er *αἴσθησις, πρόληψις* und die übrigen Wahrnehmungen, soweit er sie als genau und zuverlässig gelten läßt[1]).

Wir finden dieses Wort *κριτήριον* in übertragener Bedeutung zuerst in Platons späteren Dialogen[2]), die ja überhaupt mehr und mehr Ansätze zur Bildung einer Fachsprache enthalten, was Platon bis dahin völlig vermieden hatte[3]). Bei Aristoteles steht es nur an einer Stelle, die bezeichnenderweise noch seiner älteren, platonisierenden Zeit angehört[4]). In der Altstoa muß es in der Erkenntnislehre wie in der Ethik zum festen Terminus geworden sein und *κανών* völlig verdrängt haben[5]). Als solcher bleibt es dann weiter allein in Geltung; für Sextus Empiricus wurde das

---

ὥσπερ-
εί τινα εἰς ἐν⟨άρ⟩γειαν αὐτοῦ
ἐλθεῖν ⟨. . .⟩νε⟨. . .⟩μὴ ἀθρόαι
τ⟨εῖ⟩ δισχυρίσει ἐπ' αὐτὸ πορεύ-
η⟨τ⟩αι, ἀλλ' εὐλ⟨αβ⟩ούμ⟨ε⟩νος καὶ
ἄλλην καὶ ἄλλη⟨ν⟩ τὸ ψεῦδος
ἐ⟩μ⟨πε⟩ριλαμ⟨βά⟩ν⟨ω⟩ν, καθόλου
δὲ μὴ δοξ⟨ά⟩ζ⟨ων ο⟩ὕτω, ἀλλά
τιν' ἔχωμ ⟨παρ' αὐτ⟩ῶι κανό-
να ἐξ οὗ, μέχρ⟨ι του⟩ οἱονὶ ἐνερ-
γ⟨οῦ⟩ τιν⟨ο⟩ς ἰδέας ⟨ἢ ἀ⟩ναλόγου
ταύτῃ κειμένης, οὐ βαδιεῖ-
τ⟩αι ἐπὶ τῶμ ψευδῶν.

[1]) D. L. X 31, s. Anm. 8, S. 36.

[2]) Plat. rep. IX 582a *τίνι χρὴ κρίνεσθαι τὰ μέλλοντα καλῶς κριθήσεσθαι; ἆρ' οὐκ ἐμπειρίᾳ τε καὶ φρονήσει καὶ λόγῳ; ἢ τούτων ἔχοι ἄν τις βέλτιον κριτήριον;*

Plat. Theaet. 178b *ἔχων γὰρ αὐτῶν τὸ κριτήριον ἐν αὑτῷ, οἷα πάσχει τοιαῦτα οἰόμενος, ἀληθῆ τε οἴεται αὑτῷ καὶ ὄντα.*

[3]) Das Fehlen einer starren Fachsprache ist im Altertum schon aufgefallen: D. L. III 64 *πολλάκις δὲ καὶ διαφέρουσιν ὀνόμασιν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ σημαινομένου χρῆται. τὴν γοῦν ἰδέαν καὶ εἶδος ὀνομάζει καὶ γένος καὶ παράδειγμα καὶ ἀρχὴν καὶ αἴτιον. χρῆται δὲ καὶ ταῖς ἐναντίαις φωναῖς ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ.* Zu den Ansätzen einer Fachsprache in den späteren Dialogen vgl. L. Campbell, The Sophistes and Politicus of Plato, Oxford 1867 p. XXIV.

[4]) Arist. Metaph. K 6, 1062 b 36: *οὐδέποτε γὰρ τὸ αὐτὸ φαίνεται τοῖς μὲν γλυκὺ τοῖς δὲ τοὐναντίον, μὴ διεφθαρμένων καὶ λελωβημένων τῶν ἑτέρων τὸ αἰσθητήριον καὶ κριτήριον τῶν λεχθέντων χυμῶν.*

Jaeger, Entst. d. Metaph. 63ff. und 'Aristoteles' 215ff. weist k 1—8 aus inhaltlichen Gründen als Parallele einer früheren Redaktion zu *BΓE* nach. Unsere sprachliche Beobachtung kann als ein weiterer Beweis für Jaegers Behauptung gelten, vor allem weil Aristoteles das Wort sonst völlig vermeidet.

[5]) Die Mittelstoa hat dagegen wieder *κανών* als Terminus; darüber im II. Teil mehr.

oben bereits gezeigt, ein weiteres Beispiel bei ihm ist es, wenn er den Satz des Protagoras vom Menschen als dem Maß aller Dinge in seine Terminologie überträgt[1]).

Wenn nun zu Epikurs Zeit nicht mehr *κανών*, sondern *κριτήριον* der eigentliche Terminus war, wie eine Zusammenstellung über die Häufigkeit beider Wörter bei ihm am besten verdeutlichen kann, so muß es auffallen, daß er überhaupt diese ältere Bezeichnung *κανών* gebraucht. Gerade diese Tatsache zeugt aber wieder deutlich für die Abhängigkeit Epikurs von Demokrit, wie in der Lehre, so in der Fachsprache. Die Zeit war vorüber, in der man die Geltung der *ἀκρίβεια*-Forderung auf alle Gebiete des Geisteslebens ausdehnte. Mit ihr verschwand zugleich das Wort aus der philosophischen Literatur, das wegen seiner Entlehnung aus den exakten Wissenschaften und den ihnen verwandten Künsten am unmittelbarsten die von dort aus auf alle anderen Gebiete übertragene Forderung nach Genauigkeit zum Ausdruck zu bringen vermochte. Als ein unzeitgemäßes Wort steht es ganz vereinzelt in der damaligen philosophischen Literatur unseres Wissens nur mehr bei Epikur.

[1]) Sext. Emp. P. Hyp. I 216 *μέτρον μὲν λέγων τὸ κριτήριον.* Ebenso D. L. IX 22 über Parmenides: *κριτήριον δὲ τὸν λόγον εἶπεν.*

III. *Κανών* als Ausdruck für den hellenistischen *μίμησις*-Gedanken

A. In der Philosophie

Im Aristotelischen Protreptikos findet sich der Satz *ἔτι δὲ τίς ἡμῖν κανὼν ἢ τίς ὅρος ἀκριβέστερος τῶν ἀγαθῶν πλὴν ὁ φρόνιμος; ὅσα γὰρ ἂν οὗτος ἕλοιτο κατὰ τὴν ἐπιστήμην αἱρούμενος, ταῦτ' ἐστιν ἀγαθὰ καὶ κακὰ δὲ τὰ ἐναντία τούτοις* (fr. 52 Rose = Iambl. Protr. p. 39, 17 Pist.). Es ist die frühe Aristotelische Ethik more geometrico, die hier zum Ausdruck kommt. Dabei wird aber der *φρόνιμος* selbst, der Träger der *φρόνησις*, als *κανὼν ἀκριβέστατος* bezeichnet, und zwar ist er das nicht für sich, sondern *ἡμῖν*, für uns, seine Mitmenschen; und auf dieses „für uns" ist die besondere Betonung zu legen. Die Stelle darf also nicht verwechselt werden mit den oben erwähnten der späteren Aristotelischen Ethik, in der das Schlagwort *ἀκριβής* nicht mehr ertönt, sondern der *σπουδαῖος* als sein eigener *κανών* erklärt wird. An unserer Stelle erhält *κανών* vielmehr eine ganz andere Bedeutung: der *φρόνιμος* ist für uns Richtschnur des sittlichen Handelns, somit unser ethisches Vorbild. Aristoteles bietet also hier das Wort in einem neuen Sinn, der, wie sich zeigen wird, von nun ab während der Zeit des Hellenismus der herrschende ist. Rein äußerlich kommt das Neue im Sprachgebrauch darin zum Ausdruck, daß die Bezeichnung *κανών* nun auf einen Menschen übertragen wird.

Denselben Sinn hat das Wort auf einem Grabepigramm, wo dem Toten das Lob erteilt wird, er sei *ἀμωμήτου σωφροσύνης κανών* gewesen:

Καὶ λόγον αὐξήσαντα καὶ ἐν λιγυάχεσι Μούσαις
κεκριμένον κρύπτει Σώπολιν ἅδε κόνις,
Θυρρείου ναετῆρα, μεγαυχήτοιο Λέοντος
κοῦρον, ἀμωμήτου σωφροσύνης κανόνα.

Die Inschrift gehört nach E. Preuner[1]) ins 2./1. Jahrhundert v. Chr.

Als Beleg für diesen neuen Begriff, der jetzt mit *κανών* verbunden wird, sei ferner eine Epiktetstelle angeführt: Diss. III 4

[1]) Ath. Mitt. 27 (1902) 339.

richtet sich gegen einen Statthalter von Epirus, der im Theater mit seiner Begeisterung nicht an sich gehalten hatte. Als er in einem *ἀγὼν κωμῳδῶν* für einen anderen *κωμῳδός* Stellung genommen hatte als die Massen der Zuschauer, hatten sie ihn beschimpft. Epiktet, dem er das voll Entrüstung erzählt, macht ihn darauf aufmerksam, daß ein Unterschied bestehe, ob dies einer aus der breiten Masse tut oder der Herrscher selbst. Was er vormache, das halten die anderen für gut genug, um es gleich nachzuahmen. Sein Rat lautet deshalb (Diss. III, 4, 5) *εἰδέναι σε οὖν δεῖ, ὅταν εἰσέρχῃ εἰς τὸ θέατρον, ὅτι κανὼν εἰσέρχῃ καὶ παράδειγμα τοῖς ἄλλοις, πῶς αὐτοὺς δεῖ θεωρεῖν.* Muster und Vorbild sind stets die Großen, in ihren Stärken, wie in ihren Schwächen (III 4, 5): *τίνας γὰρ ἔχουσι μιμήσασθαι οἱ πολλοὶ ἢ τοὺς ὑπερέχοντας ὑμᾶς; εἰς τίνας ἀπίδωσιν ἐλθόντες εἰς τὰ θέατρα ἢ ὑμᾶς; ὁρᾶ πῶς ὁ ἐπίτροπος τοῦ Καίσαρος θεωρεῖ· κέκραγεν· κἀγὼ τοίνυν κραυγάσω. ἀναπηδᾷ· κἀγὼ ἀναπηδήσω'.* Die Zusammenstellung von *κανών* mit *παράδειγμα* an der ersten Stelle ist besonders zu beachten; die beiden Wörter begegnen nun sehr oft nebeneinander[1]). Das deutet auf den neuen Zusammenhang hin, in dem *κανών* jetzt steht: *μίμησις.* Plutarch warnt[2])

[1]) Falsch wäre es allerdings, wollte man *παράδειγμα* und *κανών* als gleichbedeutend ansehen: bei *κανών* ist auch in diesem Bedeutungszusammenhang das Bild gewahrt: das Richtscheit, der Maßstab, an dem die anderen geprüft werden. Besonders deutlich scheint mir der Bedeutungsunterschied zwischen *κανών* und den in diesem Zusammenhang sehr häufig damit verbundenen Wörtern *ὅρος, παράδειγμα, σκοπός* aus folgender Stelle hervorzugehen: Galen de victu attenuante (C. M. Gr. V, 4, 2 p. 448, 11) über Weine und ihre Wirkung auf Patienten; jede Art habe eine andere Wirkung: *τοιοῦτός ἐστιν ὁ ἀπὸ τῆς Παμφυλίας οἶνος ὁ καὶ Σκυβελίτης ὀνομαζόμενος· ἀρκεῖ γὰρ οἷον κανόνα καὶ σκοπὸν τοῦτον ἔχειν εἰς τοὺς ὁμοίους ἅπαντας· ἄριστος μὲν γὰρ οὗτος τῶν ὁμογενῶν, μὴ παρόντος δὲ αὐτοῦ καὶ Θηραίῳ χρήσαιτ' ἄν τις καὶ προτρόπῳ καὶ Θηρίνῳ καὶ Καρυΐνῳ. Σκοπός* ist das Ziel, die höchste Vollendung: diese Eigenschaft besitzt der *Σκυβελίτης* den *ὁμογενεῖς* gegenüber, den *ἐπὶ τὸ μελιτῶδες μᾶλλον ἐν ὀσμῇ καὶ γεύσει καὶ τῇ συμπάσῃ δυνάμει προσεληλυθόσιν.* Er hat also unter ihnen den stärksten Süßigkeitsgehalt. Zugleich ist er aber doch nicht völlig über sie hinausgehoben: er besitzt alle Eigenschaften, die auch sie haben, nur in höherem Grade; insofern ist er Richtscheit für die ganze Klasse. Besitzt ein Wein eine der Eigenschaften des *Σκυβελίτης* überhaupt nicht, so wird er an dem *κανών*, den der *Σκυβελίτης* bildet, als nicht zu dieser Klasse gehörig und deshalb nicht bei denselben Erkrankungen verwendbar erkannt. Das besagt der Satz: *μὴ παρόντος δὲ . . .*

[2]) Plut. Quom. adul. poet. aud. deb. 24 *E*: *οὕτως οὖν τούτων ἐχόντων ἐπάγωμεν τοῖς ποιήμασι τὸν νέον μὴ τοιαύτας ἔχοντα δόξας περὶ τῶν καλῶν ἐκείνων καὶ μεγάλων ὀνομάτων, ὡς ἄρα σοφοὶ καὶ δίκαιοι οἱ ἄνδρες*

davor, der Jugend die Personen der Dichtung immer wieder als die großen Vorbilder (*κανόνες ἀρετῆς ἁπάσης*) hinzustellen, die sie nach dem Willen der Dichter gar nicht sein sollen.

Nach Philo Iud.[1]) ist der Stammvater der Juden *ἅπασιν ἐπηλύταις εὐγενείας κανών*. Den Ruhm der *εὐγένεια* hat er sich selbst erworben dadurch, daß er, der als geborener Chaldäer der Vielgötterei verfallen war, sich zur Erkenntnis des einen Gottes aufschwang. Dadurch war er Vorbild für alle, die nach ihm in das neue Land kamen: *ταύτην τὴν εὐγένειαν οὐ μόνον θεοφιλεῖς ἄνδρες ἀλλὰ καὶ γυναῖκες ἐζήλωσαν*. Er ist Richtschnur für ihren *ζῆλος*.

Im gleichen Sinne steht das Wort ferner bei Philo in der Vita Mosis (I 76), wo es von den drei Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob heißt: *ὧν ὁ μὲν τῆς διδακτικῆς, ὁ δὲ τῆς φυσικῆς, ὁ δὲ τῆς ἀσκητικῆς σοφίας κανών ἐστιν*. Vollendung und Vorbild bedeutet auch hier die Bezeichnung. Philon hat das Leben dieser drei Patriarchen beschrieben, und aus einer Stelle der Vita Abrahami, des *βίος σοφοῦ τοῦ κατὰ διδασκαλίαν τελειωθέντος ἢ νόμων ἀγράφων ⟨τὸ α′⟩* geht der Sinn der Benennung *κανών* deutlich hervor: diese Lebensbilder sollen nicht nur der Verherrlichung jener Männer dienen, sondern die Leser zum Nacheifern anspornen (de Abr. 4): *οὐ πρὸς τὸν ἐκείνων ἔπαινον αὐτὸ μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τοῦ τοὺς ἐντυγχάνοντας προτρέψασθαι καὶ ἐπὶ τὸν ὅμοιον ζῆλον ἀγαγεῖν*.

Nun zum Schluß noch einige Lukianstellen als Beleg für diesen Sprachgebrauch. Solon wird dem Skythen Anacharsis (Scyth. 7) als der Inbegriff aller vortrefflichen Eigenschaften des griechischen Volkes vorgeführt, als *Ἑλληνικὸς κανών, δεῖγμα τῆς φιλοσοφίας τῆς Ἀττικῆς*. Er gilt als Maßstab, Richtscheit für das, was man in Wahrheit hellenisch nennen darf: was er tut, das ist in hellenischem Geiste getan; was er denkt, in hellenischem Geiste gedacht; wen er lobt, und wer sein Freund ist, der ist ein echter Grieche.

ἦσαν, ἄκροι τε βασιλεῖς καὶ κανόνες ἀρετῆς ἁπάσης καὶ ὀρθότητος. ἐπεὶ βλαβήσεται μεγάλα δοκιμάζων πάντα καὶ τεθηπώς, μὴ δυσχεραίνων δὲ μηδὲν μηδ' ἀκούων μηδ' ἀποδεχόμενος τοῦ ψέγοντος αὐτοὺς τοιαῦτα πράττοντας καὶ λέγοντας.

[1]) Philo Iud. de virt. (nobilit.) 219: *οὗτος ἅπασιν ἐπηλύταις εὐγενείας ἐστὶ κανών, δυσγένειαν μὲν τὴν ἐξ ἀλλοκότων νόμων καὶ ἐκθεσμῶν ἐθῶν, ἃ λίθοις καὶ ξύλοις καὶ συνόλως ἀψύχοις ἰσοθέους ἀπένειμε τιμάς, καταλιποῦσι, καλὴν δ' ἀποικίαν στειλαμένοις πρὸς ἔμψυχον τῷ ὄντι καὶ ζῶσαν πολιτείαν, ἧς ἔφορος καὶ ἐπίσκοπος ἀλήθεια. Ταύτην τὴν εὐγένειαν οὐ μόνον θεοφιλεῖς ἄνδρες ἀλλὰ καὶ γυναῖκες ἐζήλωσαν.*

Seinem Urteil schließen sich seine Landsleute unbedingt an[1]); er ist *κεφάλαιον, δεῖγμα, κανών* für sie[2]).

Diese Stellen genügen, um zu beweisen, daß *κανών* hier in einem völlig veränderten Bedeutungszusammenhang auftritt. Die hellenistische und frühkaiserzeitliche Popularethik gebraucht es im Sinne des Vorbildhaften und seiner Nachahmung; sie bemüht sich nicht um theoretische Auseinandersetzungen, sondern will statt dessen ein lebendiges Vorbild, eben einen *κανών*, ihren Anhängern vor Augen stellen. Ihre Kritik an der Stoa setzt deshalb bei der Unwirklichkeit des Bildes vom stoischen Weisen ein: dieser *σοφός* müßte wirklich existieren, wenn er *κανὼν καὶ γνώμων τοῦ κατὰ τὴν ἀρετὴν βίου* sein sollte (Luc. Hermot. 76 p. 819f.)[3]).

Es gilt nun diesen Sprachgebrauch auch in den übrigen Disziplinen festzustellen und dann zu zeigen, wie sich der Bedeutungswandel aus der veränderten geistigen Grundhaltung der neuen Zeit erklären läßt. Dafür ist eine kurze Schilderung der geistigen Strömungen des Hellenismus erforderlich.

B. In den *τέχναι*

Als nach dem Tode Alexanders des Großen die Diadochenreiche sich bildeten, empfanden die Griechen jener Zeit den Anbruch einer neuen Epoche. Es wurde ihnen klar, daß das Griechentum eine politische Gestalt aufgegeben hatte, die niemals wiederkehren werde; sie fühlten aber zugleich, daß damit auch Grundlagen des griechischen Geisteslebens aufgegeben wurden, die unwiederbringlich waren. Man empfand sein Verhältnis zu dieser vergangenen Form des Griechentums und seines Geisteslebens als das eines Nachgeborenen, Epigonen; man fühlte den Einschnitt, der entstanden war, besonders scharf und sah in dem Vergangenen etwas in seiner Art Unerreichbares. Damals entstand im Griechentum zuerst der Begriff des „Klassischen". Die vergangene Zeit

---

[1]) Lucian Scytha 8: *οἱ ἄνθρωποι καὶ τοῦτο ὡς νομοθέτῃ ἐπείθοντο καὶ ἐφίλουν οὓς ἐκεῖνος δοκιμάζοι καὶ ἐπίστευον ἀρίστους ἄνδρας εἶναι.*

[2]) Ibid. 7: *οὗτός σοι ὁ Ἑλληνικὸς κανών, τοῦτο δεῖγμα τῆς φιλοσοφίας τῆς Ἀττικῆς.*

[3]) Luc. Hermotimos 76, p. 820: *εἴ τινι ἐντετύχηκας Στωικῷ τοιούτῳ, οἵῳ μήτε λυπεῖσθαι μήθ' ὑφ' ἡδονῆς κατασπᾶσθαι μήτε ὀργίζεσθαι, φθόνου δὲ κρείττονι καὶ πλούτου καταφρονοῦντι καὶ συνόλως εὐδαίμονι, ὁποῖον χρὴ τὸν κανόνα εἶναι καὶ γνώμονα τοῦ κατὰ τὴν ἀρετὴν βίου, — ὁ γὰρ καὶ κατὰ μικρότατον ἐνδέων ἀτελής, κἂν πάντα πλείω ἔχῃ — εἰ δὲ τοῦτο οὐχί, οὐδέπω εὐδαίμων.*

erschien ihnen, wie auch uns noch heute, als das klassische Zeitalter ihres Volkes.

Trotzdem waren diese ersten 150 Jahre des Hellenismus eine außerordentlich fruchtbare Zeit. Man ruhte nicht auf den Lorbeeren einer bedeutenden Vergangenheit aus, sondern fühlte sich zu neuem, eigenem Schaffen verpflichtet: man ließ sich mit ihr in einen Wettkampf ein. Der ζῆλος ist das Merkmal dieser Zeit.

In den nächsten 150 Jahren änderte sich das aber von Grund auf. Überall wird ein Erstarren sichtbar. Man baute auf den großen Gedanken, die die erste Hälfte des Hellenismus gebracht hatte, nicht weiter. Den großen klassischen Vorbildern begegnete man jetzt mit anderen Absichten: an die Stelle des Wettstreites (ζῆλος) mit ihnen trat ihre Nachahmung (μίμησις).

Die Entwicklung zum Klassizismus hin ist nicht auf einzelne Gebiete der griechischen Kultur beschränkt, sondern sie beherrscht die Gesamtheit des Geisteslebens jener Zeit als ein Ausdruck des Denkens und Fühlens ihrer Menschen. Wir haben oben an den Beispielen aus der Philosophie gesehen, wie man jetzt für jede Tugend ein Muster, einen vorbildhaften Menschen herausstellt und die Nachahmung dieses κανών empfiehlt. Im folgenden soll nun untersucht werden, wie das Wort auch in den Künsten mit dieser Anschauung in Zusammenhang steht, wie es das Muster und Vorbild bezeichnet, das man nachahmen soll.

1. In der Stillehre der Attizisten

In der Stillehre des Hellenismus spielt sich die Auseinandersetzung über ζῆλος und μίμησις zwischen dem Asianismus und dem Attizismus ab. Wir sind über diesen Gegensatz durch die erhaltene Literatur nur sehr unzureichend, vor allem aber einseitig unterrichtet; denn der Sieg des Attizismus im 1. vorchristlichen Jahrhundert bedeutete zugleich die Ausrottung der gegnerischen Schriften. Soviel ist jedoch klar, daß der Asianismus, den wir in seinen zwei Hauptrichtungen durch Hegesias und die Inschrift des Antiochos von Kommagene kennen, sich zu jenem ζῆλος bekannt und bewußt neue Bahnen eingeschlagen hat, die ihn von den klassischen Meistern der Rede und Geschichtsschreibung weit abführten. Das Neue zeigt sich in der ἐκλογή wie der σύνθεσις τῶν ὀνομάτων: hier neugebildete Wörter, oft von gewaltigem Umfang, dort die Aufteilung der Periode in kürzere Sätze.

Erst die Ausartung des an sich gesunden und fortschrittlichen Geistes, der mit diesem neuen Stil in die griechische Literatur eingedrungen war, rief eine Reaktion auf den Plan, die solchem *νεωτερίζειν* gegenüber die *μίμησις τῶν ἀρχαίων* als ihr stilistisches Ideal verkündete. In der Literatur dieses Attizismus findet sich neben *μίμησις* auch *κανών* in der oben besprochenen neuen Bedeutung als besonders häufiges Schlagwort.

Dionys von Halikarnass, der unter Augustus in Rom wirkende Rhetor, ist an dem sonst Erhaltenen gemessen für uns eine wichtige Quelle der attizistischen Bestrebungen jener Zeit. Ihm ist Lysias, wie allen Attizisten, der Vertreter der reinsten attischen Prosa und somit *τῆς Ἀττικῆς γλώττης ἄριστος κανών* (D. H. Lys. 2). Was er dabei unter *κανών* versteht, das besagen folgende Worte der gleichen Stelle: *μίαν μὲν δὴ ταύτην ἀρετὴν ἀξίαν ζήλου καὶ μιμήσεως εὑρίσκω παρὰ τῷ ῥήτορι καὶ παρακελευσαίμην ἂν τοῖς βουλομένοις καθαρῶς γράφειν ἢ λέγειν ἐκεῖνον τὸν ἄνδρα ποιεῖσθαι παράδειγμα ταύτης τῆς ἀρετῆς.*

Seine Beurteilung der Lysianischen Beredsamkeit läßt ihn übrigens als einen gemäßigten Attizisten erkennen, der nicht wie die Extremen auf Lysias allein eingeschworen ist. Ihm ist Lysias nicht auf jedem Gebiet der rhetorischen Technik Vorbild, sondern er erkennt zugleich Licht- und Schattenseiten an ihm; sie will er aufzeigen, damit deutlich wird, was an seinem Stil in Wahrheit die *μίμησις* verdient (Lys. 1). Die Gerichtsrede ist Lysias' Stärke; deshalb will er ihn auch gerade darin als *κανών* gelten lassen (Isae. 20): *τῶν δὲ τοὺς ἀκριβεῖς προαιρουμένων λόγους καὶ πρὸς τὴν ἐναγώνιον ἀσκούντων ῥητορικήν, τούτοις διαφέρειν οἰόμενος Λυσίαν καὶ ὥσπερ ἀρχέτυπον ἀπογράφων ὑπερέχειν, ἐκεῖνον τὸν ἄνδρα ταύτης τῆς προαιρέσεως τῶν λόγων ἐποιησάμην κανόνα.* Ganz speziell in der Durchführung der *διήγησις* ist er von vorbildhafter Vollkommenheit (Lys. 18): *ἐν δὲ τῷ διηγεῖσθαι τὰ πράγματα, ὅπερ οἶμαι μέρος πλείστης δεῖται φροντίδος καὶ φυλακῆς, ἀναμφιλόγως ἡγοῦμαι κράτιστον αὐτὸν εἶναι πάντων ῥητόρων, ὅρον τε καὶ κανόνα τῆς ἰδέας ταύτης αὐτὸν ἀποφαίνομαι.* Dionys will auch die besonderen Vorzüge der übrigen attischen Redner darlegen und auf Grund dieser Auswahl seine Vorschläge zur *μίμησις* erteilen (Thucyd. 1): *ἵνα τοῖς προαιρουμένοις γράφειν τε καὶ λέγειν εὖ καλοὶ καὶ δεδοκιμασμένοι κανόνες ὦσιν, ἐφ' ὧν ποιήσονται τὰς κατὰ μέρος γυμνασίας μὴ πάντα*

μιμούμενοι τὰ παρ' ἐκείνοις κείμενα τοῖς ἀνδράσιν, ἀλλὰ τὰς μὲν ἀρετὰς αὐτῶν λαμβάνοντες, τὰς δ' ἀποτυχίας φυλαττόμενοι.

Das Freisein von puristischer Einseitigkeit kommt der Beurteilung jener großen Meister des Stils zugute, die bei den extremen Attizisten keine Anerkennung finden, da sie sich in ihr System nicht einfügen lassen. Der Stil des Demosthenes, dessen *χαρακτήρ* er als *ἐξ ἁπάσης μικτὸς ἰδέας* (Dem. 8) charakterisiert, erfährt eine gerechte Würdigung, und auch der Größe des Thukydides versucht er gerecht zu werden, freilich mit unzulänglichen Mitteln. Für sein stilistisches *γένος* bringt er erfreuliches Verständnis auf, wie die Worte (Dem. 1) beweisen: *ἡ μὲν οὖν ἐξηλλαγμένη καὶ περιττὴ καὶ ἐγκατάσκευος καὶ τοῖς ἐπιθέτοις κόσμοις ἅπασι συμπεπληρωμένη λέξις, ἧς ὅρος καὶ κανὼν ὁ Θουκυδίδης, ὃν οὐθεὶς οὐδ' ὑπερεβάλετο τῶν ἐπιγινομένων οὔτε ⟨εἰς ἄκρον⟩ ἐμιμήσατο, τοιαύτη τις ἦν.*

Auch als *κανὼν τῆς Ἀτθίδος* erkennt er ihn an. Sobald er jedoch über seinen Horizont hinauszublicken versucht, scheitert er an diesem Versuch. Mit kleinlichem Kritisieren will er an der Großartigkeit der Thukydideischen Geschichtsdarstellung herummäkeln und fühlt sich genötigt, ihn wegen der eigenartigen Einteilung nach Jahreszeiten zu tadeln. Wenn ihn deshalb andere auch in dieser Hinsicht uneingeschränkt preisen (Thuc. 2: *οἳ κανόνα τῆς ἱστορικῆς πραγματείας ἐκεῖνον ὑποτίθενται τὸν ἄνδρα καὶ τῆς περὶ τοὺς πολιτικοὺς λόγους δεινότητος ὅρον*), so vermag er dieses Lob nicht zu teilen. Daß Thukydides dieser *κανών* in Wirklichkeit nicht ist, ergibt sich für ihn schon daraus, daß eine solche Einteilung, wie er sie gebracht hat, von niemand nachgeahmt worden ist[1]).

Da offenbart sich die Kleinlichkeit und Engherzigkeit, die mit dem Attizismus so oft verbunden ist. Für Platons Stil, der sich überhaupt nicht in Gattungen eingliedern läßt, können sie kein Verständnis aufbringen. Auch Dionys muß widersprechen, *ἐπεί τινες ἀξιοῦσι πάντων αὐτὸν ἀποφαίνειν φιλοσόφων τε καὶ ῥητόρων ἑρμηνεῦσαι τὰ πράγματα δαιμονιώτατον παρακελεύονταί τε ἡμῖν ὅρῳ καὶ κανόνι χρῆσθαι καθαρῶν ἅμα καὶ ἰσχυρῶν λόγων τούτῳ τῷ ἀνδρί* (Dem. 23).

[1]) Dion. Hal. Thuc. 9: *ὅτι δὲ οὐκ ὀρθὸς ὁ κανὼν οὗτος οὐδ' οἰκεῖος ἱστορία, δῆλον. οὐδεὶς γὰρ τῶν μεταγενεστέρων συγγραφέων θερείαις καὶ χειμῶσι διεῖλε τὴν ἱστορίαν.*

Fassen wir nun das Ergebnis zusammen, das sich aus den angeführten Dionysstellen für unser Thema ergibt. Der Bedeutungswandel, der sich oben für κανών in der Fachsprache der Philosophie während der Zeit des Hellenismus nachweisen läßt, hat auch in den τέχναι stattgefunden, wie der Sprachgebrauch der Stiltheorie beweist und noch eindringlicher beweisen würde, wenn auch die andere Partei in unseren Quellen zu Wort käme; denn sie hat sicher dieses Schlagwort aufgegriffen und mit ihm zusammen das ganze Prinzip abgelehnt. Vorbild und Nachahmung kommen auch hier in dem Wort zum Ausdruck, wenn es einem Menschen und seinem Werk beigelegt wird. Unterstrichen wird diese neue Bedeutung noch durch die häufig mit κανών in diesem Sinne verbundenen Wörter ὅρος, παράδειγμα u. a.

In diesem Zusammenhang bedarf es noch einer Anmerkung. Man hat sich daran gewöhnt, von dem sog. „Kanon der zehn Redner" zu sprechen, der in der Alexandrinerzeit entstanden sein soll. In unserer Untersuchung hat diese Frage, die zu der Kontroverse zwischen Usener und Wilamowitz führte, keinen Platz, da sich die Bezeichnung κανών für eine solche Auswahl mustergültiger Stilisten nicht als antik nachweisen läßt[1]). David Ruhnken, der als erster das Bestehen einer solchen Auswahl in der Alexandrinerzeit vermutete, scheint vielmehr der Urheber dieser Benennung zu sein[2]), die, obwohl nicht antik, heute allgemein in Gebrauch ist. Er hat sie wohl in Anlehnung an den spätantiken Sprachgebrauch gebildet, in dem κανών = Liste oder Tabelle bedeutet. (Darüber unten Näheres.) Nach dem Sprachgebrauch des Altertums, insbesondere der hier besprochenen Zeit, wurde wohl ein einzelner Schriftsteller allgemein oder in einer Besonderheit seines Stils als κανών bezeichnet, nie aber hat man, soweit sich das feststellen läßt, von einer Auswahl der besten Stilisten etwa als einem κανὼν τῶν δέκα ῥητόρων gesprochen.

[1]) Vgl. hierüber Georg Steffen, De canone qui dicitur Aristophanis et Aristarchi, Diss. Leipzig 1876, p. 12 n. 7. Antike Bezeichnungen sind: Quintil. inst. or. I 4, 3 *in ordinem redigere*; X 1, 54 *in numerum redigere*, I 4, 3 *numero eximere;* X 1, 59 *recipere*. Phot. bibl. c. 61, p. 20a 10 Bekker: *οὐκ ἐγκρίνει δὲ αὐτὸν ὁ Καικίλιος*. Vereinzelt ist die Bezeichnung *ῥητορικὸς τῶν ἐννέα χορός* (ibid. 158).

[2]) Davidis Ruhnkenii Opuscula varii argumenti. Editio altera, Tomus primus, Lugd. Bat. 1823, p. 386: „*Aristarchus et Aristophanes Byzantius . . . Itaque ex magna oratorum copia tanquam in canonem decem duntaxat retulerunt*" u. ö.

2. Die Bezeichnung des Polykletischen Standbildes als *Κανών*

Diels schließt seine oben (S. 15) erwähnte Behandlung der Kunsttheorie Polyklets mit dem Satze[1]): „Glücklicherweise hat sich der Künstler in seinem ‚Doryphoros', den er als Beispiel seiner Theorie aufstellte, nicht streng an sein System gehalten." Es ist schon gezeigt worden, daß Diels die Kunsttheorie Polyklets sicher als zu einseitig mathematisch angesehen hat. Dieser letzte Satz wird aber dem Künstler und seinem Werk noch viel weniger gerecht; denn er beruht auf einer unkünstlerischen Betrachtungsweise. Diels stimmt freilich darin mit Galen überein, der ebenfalls das Standbild als eine „Bestätigung der Lehre durch die Tat" auffaßt[2]). Polyklet hat also nach dieser Ansicht zuerst in der Schrift *Κανών* seine Theorie niedergelegt und dann durch das Standbild, das er ebenso benannte, den Beweis erbracht, daß alles stimmt, was er in dem Buche lehrte.

Welcher Betrachter wird nun aber in jenem Meisterwerk eine Konstruktion erkennen, zu dem Zwecke geschaffen, die aufgestellte Theorie zu bestätigen? Die Meinung von Diels und Galen ist falsch. Sie ist letzten Endes begründet in der irreführenden Namensübereinstimmung zwischen Schrift und Standbild, die zu Galens Zeit schon herrschte. Das hat zu der falschen Auffassung geführt, in der das Verhältnis von Schrift und Standbild wie Theorie und Praxis erscheint.

Forscht man jedoch einmal nach, seit wann in der griechischen Literatur der ‚Doryphoros' als *Κανών* bezeichnet wurde, so lassen sich als früheste Schriftsteller, die diese Bezeichnung kennen, erst Plinius, Lukian[3]) und Galen feststellen, also nur Schriftsteller der Kaiserzeit. Plinius, oder vielmehr seine Quelle, hat sogar den wahren Sachverhalt allein klar erkannt (N. H. 34, 55): *Polyclitus . . . doryphorum fecit et quem canona artifices vocant liniamenta artis ex eo petentes veluti a lege quadam.* Spätere Nachahmer

[1]) Diels, Antike Technik, S. 18.

[2]) Galen de plac. Hipp. et Plat. V, p. 426, 7 Müller: *πάσας γὰρ ἐκδιδάξας ἡμᾶς ἐν ἐκείνῳ τῷ συγγράμματι τὰς συμμετρίας τοῦ σώματος ὁ Πολύκλειτος ἔργῳ τὸν λόγον ἐβεβαίωσε δημιουργήσας ἀνδριάντα κατὰ τὰ τοῦ λόγου προστάγματα καὶ καλέσας δὴ καὶ αὐτὸν τὸν ἀνδριάντα, καθάπερ καὶ τὸ σύγγραμμα, κανόνα.*

[3]) Lucian de morte Peregrini 9: *τὸ γὰρ τῆς φύσεως τοῦτο πλάσμα καὶ δημιούργημα (= Περεγρῖνος), ὁ τοῦ Πολυκλείτου κανών, ἐπεὶ εἰς ἄνδρας τελεῖν ἤρξατο, ἐν Ἀρμενίᾳ μοιχεύων ἁλοὺς μάλα πολλὰς πληγὰς ἔλαβε.*

glaubten also in diesem Werke Polyklets seine Lehren am reinsten verwirklicht zu sehen und nannten es deshalb *Kανών*, ihren Maßstab und ihre Richtschnur, da es vorbildhafte Bedeutung für ihr eigenes Schaffen besaß, sie ihm in ihrer Abhängigkeit vom großen Meister Grundriß und konstruktiven Aufbau entnahmen.

Macht dieser Bericht des Plinius schon von vornherein einen vertrauenerweckenderen Eindruck als der Galens, so findet er seine Bestätigung außerdem noch durch mehrere Stellen der antiken Literatur, die von Nachahmungen dieses Standbildes in jener Zeit berichten[1]), ferner in der großen Zahl erhaltener Kopien.

Nicht Polyklet selbst hat also das Standbild so benannt, sondern Künstler des ausgehenden Hellenismus und der frühen Kaiserzeit, einer Zeit eigener künstlerischer Unfruchtbarkeit. Unfähig, Eigenes, Neues zu schaffen, griff man damals alte Motive wieder auf[2]). Diesen Nachahmern erschien dann der Doryphoros als ein *κανών*, ein maßgebendes Vorbild, das der eigenen *μίμησις* diente. Der sog. Doryphoros steht also zur Theorie Polyklets, die in dem *Kανών* betitelten Buche niedergelegt war, in ebendemselben Verhältnis wie die übrigen Werke des Meisters. Eine engere Beziehung zur Lehre wollten erst spätere Nachahmer in ihm erkennen. Wie nahe dieses Verhältnis zwischen Theorie und Praxis bei Polyklet überhaupt war, können wir freilich nicht mehr feststellen.

Auch der Name ‚Doryphoros' für dieses Standbild geht übrigens nicht auf den Meister selbst zurück. Es sollte vielmehr ursprünglich sicher eine bestimmte Persönlichkeit darstellen; erst im Laufe der Zeit ist dann — wie bei vielen anderen Werken — der eigentliche Name in Vergessenheit geraten und dem Kunstwerk ein neuer, allgemeinerer beigelegt worden[3]). Heute nimmt man wohl ziemlich übereinstimmend an, daß es ursprünglich ein Achilleusbildnis war[4]).

So spiegeln sich, um das Ergebnis zusammenzufassen, in den gleichlautenden Namen *Kανών* der theoretischen Schrift und des

[1]) Cic. or. 5; Quint. i. o. V 12, 21.

[2]) Eine gute Schilderung der damaligen Art der *μίμησις* bietet Lucian, Zeuxis 3: *τῆς εἰκόνος ταύτης ἀντίγραφός ἐστι νῦν Ἀθήνησι πρὸς αὐτὴν ἐκείνην ἀκριβεῖ τῇ στάθμῃ μετενηνεγμένη.*

[3]) Plut. praec. reip. ger. 820b: *διὸ μὴ δεῖσθαι γραφομένων τιμῶν ἢ πλαττομένων ἢ χαλκοτυπουμένων, ἐν αἷς καὶ τὸ εὐδοκιμοῦν ἀλλότριόν ἐστιν· ἐπαινεῖται γὰρ οὐχ ᾧ γέγονεν ἀλλ' ὑφ' οὗ γέγονεν ὡς ὁ σαλπικτὴς καὶ ὁ δορυφόρος.*

[4]) Zuerst so gedeutet von Fr. Hauser, Jahreshefte des Österr. Arch. Inst. VIII (1905) 42; IX (1906) 279; XII (1909) 104.

Standbildes zwei grundverschiedene Richtungen der griechischen Kulturentwicklung wider: im Titel der Schrift, den ihr der Meister selbst gab, die Exaktheitsforderung (ἀκρίβεια) des 5. und 4. Jahrhunderts; in der Bezeichnung des Standbildes als *Κανών* aber die Geisteshaltung des ausgehenden Hellenismus und der Kaiserzeit, deren Menschen sich als Epigonen fühlten und ihr höchstes Ziel in der Nachahmung der klassischen Vorbilder auf allen Gebieten suchten.

IV. *Κανών* im Zusammenhang der *ὅρος*-Vorstellung

A. Im Recht und in der Philosophie

1. Bei den Griechen

Wenn die griechischen Philosophen forderten, man solle gleichsam mittels eines völlig geraden Richtscheites prüfen, was sittlich gut und gerecht ist, so liegt dieser Forderung die Vorstellung zugrunde, das Sittlichgute sei etwas genau Bestimmtes, gleichsam durch eine Grenzlinie Festgelegtes. Wenn sich demnach der *κανών* dieser Grenzlinie anpassen läßt und ihren Verlauf völlig unverändert wiedergibt, so muß er selbst zur „Richtschnur"[1]) für unser Handeln werden. Wer an ihm entlanggeht und nicht rechts oder links von diesem geraden Wege abweicht, der geht in der Richtung des Guten und Gerechten. Wer aber diese Grenze (*ὅρος*)[2]) überschreitet, der handelt nicht sittlich gut, begeht ein Unrecht.

Als Ausdruck für diesen neuen Begriff ist *κανών* vor allem in der Staatslehre und Sozialethik der Griechen häufig gebraucht worden; es bedeutet die „Richtschnur" der Gerechtigkeit. Auch in diesem Zusammenhang spiegelt das Wort ein Stück Kulturgeschichte wider.

Auf das Politische bezogen finden wir es zuerst bei dem „pythagoreischen" Staatsmann Archytas von Tarent[3]). Damit Eintracht im Staate herrsche, so lehrt er, müsse ein gerechter sozialer Ausgleich zustande kommen: er nennt dies, entsprechend seiner

[1]) Bei uns ist „Richtscheit" nicht zu übertragener Bedeutung gelangt. Unsere „Richtschnur" besagt dasselbe und soll deshalb als Übersetzung gewählt werden, obwohl der Grieche dieses Instrument *στάθμη* nannte.

[2]) Schon an der oben (S. 28) besprochenen Aristotelesstelle (Iambl. Protr. X p. 54, 10 seqq. Pist.) war der *κανών* der Handwerker mit den *ὅροι* verglichen worden.

[3]) Über sein Wirken als Staatsmann s. D. L. VIII 79 *καὶ δὴ ἑπτάκις τῶν πολιτῶν ἐστρατήγησε, τῶν ἄλλων μὴ πλέον ἐνιαυτοῦ στρατηγούντων διὰ τὸ κωλύειν τὸν νόμον.* 82 *τὸν δὲ Πυθαγορικὸν Ἀριστόξενός φησι μηδέποτε στρατηγοῦντα ἡττηθῆναι.* Vgl. die Schilderung bei Gomperz, Griech. Denker II 211/3.

allgemeinen mathematischen Denk- und Ausdrucksweise, eine „gegenseitige Abrechnung" (*λογισμός*)[1]. Sie ist „Richtschnur und Hemmschuh der Unredlichen . . ."[2]. Die „Abrechnung" ist also die gerade Richtschnur, von der man nicht rechts, nicht links abweichen darf, will man nicht in Unredlichkeit verfallen. Sie weist den schmalen Weg der Gerechtigkeit.

Eine solche Richtschnur für die Handlungsweise der Bürger waren aber vor allem die Gesetze. Der Grieche stellte sie sich als eine Grenze vor, die nicht überschritten werden dürfe[3], wie auch wir uns desselben Bildes bedienen, wenn wir von einem „Übertreten" der Gesetze sprechen.

In der von Kleisthenes geschaffenen Demokratie bildeten die Gesetze Solons die Grundlage des Staates. Sie und die Götter galten als Beschützer seines Bestandes[4]. Diese ihre Bedeutung erkannte jeder Bürger an und wachte selbst sorgfältig mit über ihrer Einhaltung. Sie sind eine Bindung, die sich das Volk selbst auferlegt hat. Der freie Bürger beugt sich ihnen deshalb zum Wohle der Gesamtheit freiwillig. Denn sie sind das, was den Staat überhaupt ausmacht[5]. Jedesmal wenn die Demokratie in Gefahr ist, ertönt deshalb der Ruf nach den *πάτριοι νόμοι*. So war es nach dem unglücklichen Ausgang des Peloponnesischen Krieges, ebenso, als der Staat durch Philipp bedroht wurde[6]. Überschwenglich ist deshalb das Lob, das die Redner jener Zeit den Gesetzen zollen[7]. Der Monarchie, in der alles vom Charakter und der Stimmung eines einzigen abhängt, werden sie als der große Vorzug der Demokratie gegenübergestellt, in der durch sie unbedingte Objektivität herrscht[8]. Die Demokraten nennen das

[1]) Übersetzung von Diels (Vorsokr.).

[2]) Diels Vors. 35 B 3 *λογισμὸς . . . κανὼν δὲ καὶ κωλυτὴρ τῶν ἀδικούντων ⟨ἐὼν⟩ τοὺς μὲν ἐπισταμένους λογίζεσθαι πρὶν ἀδικεῖν ἔπαυσε, πείσας ὅτι οὐ δυνασοῦνται λαθεῖν, ὅταν ἐπ' αὐτὸν ἔλθωντι· τοὺς δὲ μὴ ἐπισταμένους, ἐν αὐτῷ δηλώσας ἀδικοῦντας, ἐκώλυσεν ἀδικῆσαι.* Bedeutungsvoll ist es, daß sich *κανών* bei dem 'Pythagoreer' Archytas findet. Übersetzung v. Diels.

[3]) Aeschin. III 34: *οὐ τοὺς νόμους . . . ὑπερβάς.* Ebenso I 158.

[4]) Aeschin. III 196: *εἰ γάρ τις ἐν δημοκρατίᾳ τετιμημένος, ἐν τοιαύτῃ πολιτείᾳ, ἣν οἱ θεοὶ καὶ οἱ νόμοι σώζουσι, τολμᾷ βοηθεῖν τοῖς παράνομα γράφουσι, καταλύει τὴν πολιτείαν, ὑφ' ἧς τετίμηται.*

[5]) Wilamowitz, Staat und Gesellschaft[2] 120: „Was wir Staat nennen, hört man am ehesten in dem Ausdruck ‚die Gesetze'".

[6]) Lycurg. 129 *τῶν πατρίων νομίμων αὐτοὺς ἀποστεροῦντες.*

[7]) Aeschin. I 14: *καὶ τίνα ἕτερον νόμον ἔθηκε φύλακα τῶν ὑμετέρων παίδων;*

[8]) Aeschin. I 4: *διοικοῦνται δ' αἱ μὲν τυραννίδες καὶ ὀλιγαρχίαι τοῖς*

Gesetz ihren König[1]). So wird der *νόμος* personifiziert, zum *βασιλεύς* oder *φύλαξ* erklärt. Auch der Vergleich des Gesetzes mit dem *κανών* der *τέκτονες* ist nun in der Literatur häufig: es ist die oberste und einzige Richtschnur, der man aus eigenem Antrieb sein Handeln anpaßt. Lykurg (Leocrat. 9) weist die Richter auf den *κανών* hin, den für ihr Urteil der *νόμος* bilden muß (*ὅσα μὲν γὰρ τῶν ἀδικημάτων νόμος τις διώρικε, ῥᾴδιον τούτῳ κανόνι χρωμένους κολάζειν τοὺς παρανομοῦντας*); Aeschines fordert in seiner Rede gegen Ktesiphon die Richter auf, sie sollten sich an die Gesetze halten, die jene Grenzlinie zwischen Recht und Unrecht aufs genaueste wiedergeben (199): *οὐ γὰρ ἀόριστόν ἐστι τὸ δίκαιον, ἀλλ' ὡρισμένον τοῖς νόμοις τοῖς ὑμετέροις. ὥσπερ γὰρ ἐν τῇ τεκτονικῇ, ὅταν εἰδέναι βουλώμεθα τὸ ὀρθὸν καὶ τὸ μή, τὸν κανόνα προσφέρομεν, ᾧ διαγιγνώσκεται, οὕτω καὶ ἐν ταῖς γραφαῖς ταῖς τῶν παρανόμων παράκειται κανὼν τοῦ δικαίου τουτὶ τὸ σανίδιον, τὸ ψήφισμα καὶ οἱ παραγεγραμμένοι νόμοι. ταῦτα συμφωνοῦντα ἀλλήλοις ἐπιδείξας κατάβαινε.* In diesem Bild ist mit dem *κανών* der *τεκτονική* nicht das Gesetz allein verglichen, sondern die Tafel, auf der die Klageschrift zur allgemeinen Kenntnisnahme veröffentlicht wurde[2]). In dieser waren bei einer Klage wegen Gesetzwidrigkeit eines beantragten Volksbeschlusses die Gesetze, gegen die er verstieß, und der angefochtene Antrag selbst nebeneinander gesetzt[3]). Aeschines läßt also auch das *ψήφισμα* als einen *κανών* gelten. Ob es das wirklich ist, darüber sollte sich noch eine Diskussion entspinnen.

Schon im 5. Jahrhundert setzt eine Kritik am *νόμος* ein; es ist der Kampf gegen die Erstarrung des Gesetzes, der unter dem Schlagwort der „Billigkeit" (*ἐπιείκεια*) geführt wird[4]). Man erstrebte eine Rechtsprechung, die sich vom Buchstaben des Gesetzes freimachte und die ewig sich verändernden Lebensbedingungen, ferner auch die Besonderheit des Einzelfalles mit in

τρόποις τῶν ἐφεστηκότων, αἱ δὲ πόλεις αἱ δημοκρατούμεναι τοῖς νόμοις τοῖς κειμένοις.

[1]) Das alte Wort vom *νόμος βασιλεύς* lebt da wieder auf. Pindar fr. 169 hat es schon. Es hat seine Geschichte: die Sophisten bogen es in ihrem Sinne um. (Hippias bei Plat. Protag. 337 d: *ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων.*) In Platons Altersdialogen und Briefen kommt der *νόμος* wieder zu seinem Recht, gleichzeitig erscheint auch das Wort wieder. Vgl. hierzu H. E. Stier, *Νόμος βασιλεύς*. Philologus 83 (1928) 225/58.

[2]) Lipsius, Das att. Recht III 820.

[3]) Lipsius II 1, 392f.

[4]) Für *ἐπιείκεια* ist zu vgl. R. Hirzel, *Ἄγραφος νόμος* 55ff.

Beurteilung zog. Eine Möglichkeit hierzu bot die Anwendung des Volksbeschlusses.

Freilich fand diese Forderung auch wieder ihre Gegner, die in der Anerkennung eines solchen Grundsatzes eine Erschütterung der gesamten Rechtsidee erblickten. Von den Philosophen hat schon Platon dieses Problem aufgegriffen und dabei der Billigkeit ein gewisses Recht auf Geltung zugesprochen, da das Gesetz nicht jeden Einzelfall erfassen könne[1]). Vor allem Aristoteles hat aber dann die beiden scheinbar völlig gegensätzlichen Begriffe einer genauen Kritik unterzogen und ihr Wesen und wirkliches Verhältnis zueinander klargestellt[2]). Er weist der Billigkeit ihren Platz unter den für griechisches Rechtsempfinden so bezeichnenden „ungeschriebenen Gesetzen" zu[3]). Recht und Billigkeit sind zwei verschiedene Arten der Gerechtigkeit. Billigkeit herrschen zu lassen, heißt in einem höheren Sinne das Gebot des Gesetzgebers erfüllen, nicht dem Wortlaut, sondern der Absicht nach: wie er urteilen würde, wenn er gerade zugegen wäre[4]). Durch ein abschließendes Gleichnis sucht er dieses Verhältnis von Recht und Billigkeit noch zu verdeutlichen[5]). Er vergleicht den Volksbeschluß, der die Möglichkeit bietet, die Forderung nach Billigkeit in die Tat umzusetzen, mit einem Richtscheit aus Blei (*μολίβδινος κανών*), wie es in der lesbischen Bauweise Verwendung finde. Die Billigkeit ist für ihn eine Art der Gerechtigkeit und somit auch ein Richtscheit für unser Handeln. Wie aber dem starren, begrenzten Gesetze der anpassungsfähige Volksbeschluß gegenübersteht, so dem gewöhnlichen, starren, geraden Richtscheit ein biegsames, bleiernes, das sich der Form des Steines fügt[6]).

[1]) Plat. Politic. 294a *ὅτι νόμος οὐκ ἄν ποτε δύναιτο τό τε ἄριστον καὶ τὸ δικαιότατον ἀκριβῶς πᾶσιν ἅμα περιλαβὼν τὸ βέλτιστον ἐπιτάττειν.*

[2]) Arist. Eth. Nic. *E* 14, 1137a 31 *περὶ δὲ ἐπιεικείας καὶ τοῦ ἐπιεικοῦς, πῶς ἔχει ἡ μὲν ἐπιείκεια πρὸς δικαιοσύνην τὸ δὲ ἐπιεικὲς πρὸς τὸ δίκαιον.*

[3]) Ar. Rhet. *A* 13, 1374a 20ff.

[4]) Ar. Rhet. *A* 13, 1374b 11 *καὶ τὸ μὴ πρὸς τὸν νόμον ἀλλὰ πρὸς τὸν νομοθέτην, καὶ μὴ πρὸς τὸν λόγον, ἀλλὰ πρὸς τὴν διάνοιαν τοῦ νομοθέτου σκοπεῖν.*

Ar. Eth. Nic. *E* 14, 1137b 22 *ὃ κἂν ὁ νομοθέτης αὐτὸς εἶπεν ἐκεῖ παρών, καὶ εἰ ἤδει ἐνομοθέτησεν.*

[5]) Ar. Eth. Nic. *E* 14, 1137b 27 *τοῦτο γὰρ αἴτιον καὶ τοῦ μὴ πάντα κατὰ νόμον εἶναι, ὅτι περὶ ἐνίων ἀδύνατον θέσθαι νόμον, ὥστε ψηφίσματος δεῖ. τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανών ἐστιν, ὥσπερ καὶ τῆς Λεσβίας οἰκοδομῆς ὁ μολίβδινος κανών· πρὸς γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ λίθου μετακινεῖται καὶ οὐ μένει ὁ κανών, καὶ τὸ ψήφισμα πρὸς τὰ πράγματα.*

[6]) Ein solches 'bleiernes Richtscheit' wird sonst nirgends in der

Mit einer Philosophie des Rechts hat sich vor allem die Stoa abgegeben, in deren System der *νόμος* überhaupt eine bedeutsame Stellung einnimmt. Das irdische Gesetz galt den Stoikern als eine Erscheinungsform des allgemeinen Gesetzes, dem das gesamte Geschehen in der Welt unterworfen ist, und das sie zugleich als die Weltvernunft bezeichneten und mit der Gottheit gleichsetzten. Auch das irdische Gesetz ist deshalb im letzten Grunde göttlichen Ursprungs. Der zentralen Bedeutung ihres Begriffes vom *νόμος* entsprechend haben die Stoiker eine ganze Literatur *περὶ νόμου* geschaffen. Aus Chrysipps Schrift dieses Titels ist folgendes Fragment erhalten[1]): *ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων· δεῖ δὲ αὐτὸν προστάτην τε εἶναι τῶν καλῶν καὶ τῶν αἰσχρῶν καὶ ἄρχοντα καὶ ἡγεμόνα, καὶ κατὰ τοῦτο κανόνα τε εἶναι δικαίων καὶ ἀδίκων καὶ τῶν φύσει πολιτικῶν ζῴων προστακτικὸν μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον.* Die Worte sind ein Preis auf den *νόμος* und haben den Eingang der Chrysippischen Schrift gebildet, wie Marcian, der dieses Fragment erhalten hat, ausdrücklich bemerkt[2]). Für die Terminologie geben sie somit wenig aus und widerlegen die Beobachtung nicht, daß die Altstoa in ihrer ethischen Fachsprache *κανών* nicht kennt. Terminologie enthalten nur die letzten Worte des Satzes: *προστακτικὸν μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον.* Die Stelle soll auch gar keine Definition des *νόμος* bringen, sondern eher eine Charakterisierung. Dabei werden Bezeichnungen aufgegriffen, die schon literarische Phrasen ge-

---

Literatur erwähnt. C. Weickert handelt in seinem Buch „Das lesbische Kymation", Leipzig 1913, S. 8ff. auch über diese Stelle. Er geht von der Form der Linienführung am lesbischen Kymation aus, dessen Bezeichnung als 'lesbisch' uns ebensowenig verständlich ist, wie die der 'lesbischen' Bauweise, und er schließt aus der Gleichheit des Namens, daß die lesbische Bauweise die Behauung der Steine in geschwungenen Linien als Merkmal gehabt habe. Reste dieser Bauweise erkennt er in den Stützmauern des heiligen Bezirkes in Delphi (VI. s. a.) und aus noch früherer Zeit in Abai, Rhamnus und Eleusis. Der *μολίβδινος κανών* ist dann nach dieser Erklärung ein Bleistreifen, der jeweils der unteren Lage von Steinen angepreßt, und nach dessen Form dann die folgende Lage zurechtgehauen wird. (Noack, Eleusis, Textbd. S. 16f. hat diese Erklärung gebilligt und weitere Beispiele für jene Bauweise aus Eleusis beigebracht.) Auffallen muß natürlich, daß *κανών* hier ein gebogenes Instrument bezeichnet. Ob *μολίβδινος κανών* der Fachausdruck für eine solche Schmiege war oder ein von Aristoteles geprägter Ausdruck?

[1]) Chrysipp. S. V. Fr. III p. 77, 37 no. 314.

[2]) Dig. I, 3, 2: *Chrysippus sic incipit libro quem fecit περὶ νόμου.*

worden waren. Das Wort vom *νόμος* als einem *βασιλεύς* war es zumindest; Chrysipp fügt im gleichen Sinne noch hinzu *προστάτης, ἄρχων, ἡγεμών*. Und nun taucht auch das andere viel gebrauchte Schlagwort wieder auf: *νόμος — κανών*.

Diese eben besprochene Chrysippstelle oder eine sehr ähnliche muß der Rede *περὶ νόμου* des Dion von Prusa zugrunde liegen[1]). Wie in den übrigen Reden politischen Inhalts zeigt sich der sonst mehr zum Kynismus hinneigende Popularphilosoph auch hier aufs stärkste von der Stoa beeinflußt. Bemerkenswert ist nun aber, was bei ihm aus der Form des altstoischen *νόμος*-Preises, wie wir ihn bei Chrysipp fanden, geworden ist. Von den Bezeichnungen, die das Gesetz dort erhielt, kehren die meisten auch hier wieder: aber aus der bloßen Aneinanderreihung der Einzelprädikate ist eine lebendige Schilderung geworden. Die Rede ist ein Paradebeispiel für die Änderung, die sich in der Sprache der Philosophen von der Fachsprache der Altstoa zur Sprache des täglichen Lebens der Popularphilosophen der Kaiserzeit vollzogen hat, von der Metapher zum weit ausgeführten Bild[2]).

Schon in den ersten Worten[3]) ist der Einfluß der Stoa zu erkennen: das Gesetz wird als Führer des Lebens und Leiter der Städte bezeichnet. Es ist eine gerechte Richtschnur, nach der jeder seine Sinnesart ausrichten muß, wenn er nicht als krumm und sittlich schlecht gelten will. Hier ist schon der Unterschied der Sprache gegenüber Chrysipp zu beobachten: dem Stil entsprechend ist das Bild vom *κανών* weiter ausgeformt. Nach einer Reihe anderer Bilder wird dann die stoische Lehre vom allgemeinen Gesetz geboten, das in der Welt herrscht und sie zum Kosmos gestaltet. Das geschieht in der Ausführung des alten Gemeinplatzes vom Gesetz als dem König der Götter und Menschen[4]). Bei Dion wird das zu einem prächtigen Gemälde. Der *νόμος* erscheint ihm als ein leutseliger Fürst, der zwar richtet und bestraft, mehr aber noch seinen Untertanen gegenüber Menschenfreundlichkeit beweist. Als ein gütiger Landesvater hat er vor allem für die Un-

[1]) Dio Chrys. or. LXXV p. 202/4 Arn.

[2]) Deshalb soll diese Rede hier ausführlicher besprochen werden, als es für die Behandlung des Wortes *κανών* nötig wäre.

[3]) *ἔστι δὲ ὁ νόμος τοῦ βίου μὲν ἡγεμών, τῶν πόλεων δὲ ἐπιστάτης κοινός, τῶν δὲ πραγμάτων κανὼν δίκαιος, πρὸς ὃν ἕκαστον ἀπευθύνειν δεῖ τὸν αὐτοῦ τρόπον· εἰ δὲ μή, σκολιὸς ἔσται καὶ πονηρός.*

[4]) Dio Chrys. p. 202, 15 Arn. *ὁ γοῦν κόσμος ἀεὶ τὸν αὐτὸν νόμον ἀκίνητον φυλάττει καὶ τῶν αἰωνίων οὐδὲν ἂν παραβαίη τοῦτον. ὅθεν οἶμαι καὶ βασιλεὺς εἰκότως ἀνθρώπων καὶ θεῶν κέκληται.*

glücklichen und Armen ein gnädiges Auge und Ohr. An ihn wenden sich alle Bedrängten[1]). Im Innern ist er ein segensreicher, nach außen ein friedfertiger Fürst[2]).

Daß hier stoischer Einfluß vorliegt, ist ganz klar. Eins ist aber für den Sprachgebrauch Dions sehr bezeichnend: alle Prädikate, die Chrysipp dem *νόμος* beilegte, finden sich bei Dion wieder, nur die eigentlichen Fachausdrücke der Altstoa fehlen: *προστακτικός — ἀπαγορευτικός.*

2. Das jüdische Gesetz und seine Überwindung im Christentum

Was für die hellenistisch-jüdische Literatur ganz allgemein gilt, daß in ihr unter griechischer Form echt jüdischer Geist lebt, das lassen auch die Schriften des Juden Philon von Alexandreia erkennen. Sie enthalten jene eigentümliche Mischung der jüdisch-hellenistischen Philosophie, jenen Wesensausdruck des Judentums der Diaspora mit seiner äußerlichen Anpassungsfähigkeit an die Kultur des Gastlandes, zugleich aber seinem starren Festhalten am Väterglauben.

Philon ist innerlich durch und durch Jude. Über aller Philosophie stehen für ihn die heiligen Schriften seines Volkes. Das A. T. gilt ihm als Quelle jeder Weisheit; seiner Auslegung widmet er seine Hauptarbeit. In dem dort gegebenen Gesetz wurzelt er[3]). Wie sehr er dagegen im philosophischen Nachsinnen über das Wesen des Gesetzes von der griechischen Philosophie abhängig ist, zeigen seine Schriften in aller Deutlichkeit. Wie allgemein in der Ethik, so bedient er sich auch hierin der Fachsprache der Stoa. In der Bezeichnung der „Übereinstimmung mit der Natur" als Richtschnur der Gerechtigkeit ist stoischer Einfluß unverkennbar[4]). Es ist der *φύσις*-Gedanke, durch den das irdische mit dem

[1]) p. 203, 13 Arn. *τοσαύτης δὲ δικαιοσύνης καὶ φιλανθρωπίας μεστός ἐστιν, ὥστε καὶ τοῖς ἀτυχοῦσι χρησιμώτερος καθέστηκε τῶν γένει προσηκόντων καὶ τοῖς ἀδικουμένοις ἰσχυρότερος τῆς αὐτῶν ἐκείνων ῥώμης καὶ πατράσιν υἱέων εὐνούστερος καὶ παισὶ γονέων καὶ ἀδελφοῖς ἀδελφῶν. πολλοὶ γοῦν ὑπὸ τῶν φιλτάτων ἀδικούμενοι πρὸς τοῦτον καταφεύγουσιν.*

[2]) Dio Chrys. p. 204, 8: *οὗτος ἐπίκουρος γήρως, διδάσκαλος νεότητος, πενίας συνεργός, φύλαξ πλούτου, τῇ μὲν εἰρήνῃ σύμμαχος, τῷ δὲ πολέμῳ ἐναντίος.*

[3]) Philo Iud. de migr. Abr. 89 *εἰσὶ γάρ τινες οἳ τοὺς ῥητοὺς νόμους σύμβολα νοητῶν πραγμάτων ὑπολαμβάνοντες τὰ μὲν ἄγαν ἠκρίβωσαν, τῶν δὲ ῥᾳθύμως ὠλιγώρησαν.*

[4]) Philo de leg. spec. III 137 *θεράποντες τύχῃ μὲν ἐλάττονι κέχρηνται, φύσεως δὲ τῆς αὐτῆς μεταποιοῦνται τοῖς δεσπόταις. τῷ δὲ θείῳ νόμῳ κανὼν τῶν δικαίων ἐστὶν οὐ τὸ τῆς τύχης ἀλλὰ τὸ τῆς φύσεως ἐναρμόνιον.*

allgemeinen Gesetz verknüpft ist. Auch sonst zeigen sich bei ihm gerade hinsichtlich des *νόμος* untrügliche Merkmale der stoischen Fachsprache[1]).

Doch der Begriffsinhalt des „Gesetzes" ist bei ihm ein ganz anderer als bei den Stoikern. Er versteht als Jude darunter vor allem den Mosaischen Dekalog. Bevor die Staatengründung des Volkes Israel erfolgte, so heißt es bei ihm, bestanden diese Gesetze schon durch die gütige Vorsehung Gottes, der sie durch Moses in der Wüste verkünden ließ. Dadurch daß sich das jüdische Volk schon seit jener Zeit an sie hielt, paßte es sein Leben und Handeln an diese Richtschnur an, und so war die Möglichkeit des späteren staatlichen Zusammenlebens schon vor der Staatengründung gesichert[2]).

Jener ursprünglichen Zehnzahl ist nun im Laufe der Zeit durch die Gesetzgebung der Könige und der Schriftgelehrten eine Unmenge von Einzelgesetzen hinzugefügt worden. Dem Gesetz, das Mord und Totschlag ganz allgemein verbot (*γενικὸς νόμος*), traten Einzelgesetze (*ἐν εἴδει*) gegenüber, die über Sonderfälle, wie Tötung von Dienern[3]) oder unbeabsichtigte Tötung[4]), das Urteil sprachen. Philon hat diese Einzelgesetze auf die des Dekalogs bezogen, sie in den höheren Zusammenhang gebracht, den zehn übergeordneten eingegliedert. Denn die Gesetze des Dekalogs sind ihm die eigentliche Richtschnur, die auch für alle Sonderfälle Gültigkeit hat. Auf sie lassen sich die vielen übrigen Gesetze zurückführen, sie lassen sich ihnen untergliedern, wie er es selbst in seinen Schriften durchgeführt hat[5]).

Wird hier lediglich der Dekalog als *κανών* bezeichnet, der an alle *ἐν εἴδει* angelegt werden müsse, also das höhere, allgemeinere

---

[1]) Philo de migr. Abr. 130 *νόμος δὲ οὐδὲν ἄρα ἢ λόγος θεῖος προστάττων ἃ δεῖ καὶ ἀπαγορεύων ἃ μὴ χρή.*

[2]) Philo de decalogo 14 *ἠξίωσεν οὐ λαβόντας κληρουχίας καὶ τὰς πόλεις οἰκήσαντας τότε ζητεῖν νόμους, οἷς πολιτεύσονται, ἀλλ' ἑτοιμασαμένους τοὺς τῆς πολιτείας κανόνας καὶ ἐνασκηθέντας οἷς ἔμελλον οἱ δῆμοι κυβερνᾶσθαι σωτηρίως τηνικαῦτα εἰσοικίζεσθαι, χρησομένους εὐθὺς ταῖς τῶν δικαίων παρασκευαῖς ἐν ὁμονοίᾳ καὶ κοινωνίᾳ καὶ διανομῇ τῶν ἐπιβαλλόντων ἑκάστοις.*

[3]) de leg. spec. III 137 seqq. *κατὰ τῶν οἰκέτας κτεινόντων.*

[4]) de leg. spec. III 120 seqq. *περὶ ἀκουσίου φόνου.*

[5]) Philo Quis rer. div. 173 *οὗτοι γενικοὶ σχεδὸν πάντων ἁμαρτημάτων εἰσὶ κανόνες, ἐφ' οὓς ἕκαστον ἀναφέρεσθαι τῶν ἐν εἴδει συμβέβηκεν.*

Der Titel der Schrift lautet: *περὶ τῶν ἐν μέρει διαταγμάτων*, der Untertitel des ersten Buches: *περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς δύο κεφάλαια τῶν δέκα λογίων.* Cohn vol. V p. 1.

Gesetz als der κανών, dem sich die Einzelgesetze anpassen müssen, so ist an anderen Stellen schon ein weiterer Schritt getan: alle Einzelgesetze sind dort κανόνες. Auf das Persönliche übertragen heißt das: nicht mehr der eine große Gesetzgeber Moses ist „Richtschnur der Gerechtigkeit", sondern auch alle späteren[1]).

Welch ein gewaltiger Abstand besteht nun aber zwischen dem „Gesetz" der Stoa, das den Kosmos erzeugt und zusammenhält, und diesem engmaschigen, kasuistischen Gesetzesnetz, wie es damals bei den Juden ausgebaut war[2]). Und doch werden beide als κανόνες bezeichnet. Psychologisch zu begründen ist diese Entwertung des νόμος als κανών innerhalb des Judentums durch den Glauben an die göttliche Autorität auch des nach unserer Anschauung nebensächlichsten Gebotes. Eine Verletzung des Rechtes ist ein Vergehen gegen die Gottheit. Dadurch, daß diese Lehre auf alle im Laufe der Zeit geschaffenen Gesetze übertragen wurde, erlangte auch das speziellste Gebot eine für die gläubigen Juden unbedingte Bindung; ihr gesamtes Handeln erfolgte nicht aus eigener Erkenntnis des Sittlichguten und deren Befolgung, sondern durch den Zwang des Gesetzes. Wenn Philon von den Gesetzgebern spricht, so meint er damit alle zusammen, von Moses angefangen, über die Könige herab bis zu den Schriftgelehrten seiner Tage, die es sich zum Ziel setzten, auch die kleinste Lücke, die man noch in der Gesetzgebung erkannte, auszufüllen, bis daß über jede Handlungsweise des Menschen im Gesetz festgelegt wäre, ob sie gut oder

[1]) de leg. spec. III 164 *ἤδη δὲ καὶ οἱ τῶν δικαίων ὅροι καὶ κανόνες, αὐτοὶ οἱ νομοθέται, πρὸς δόξαν μᾶλλον ἢ πρὸς ἀλήθειαν ἀπιδόντες, τῶν ἀδικωτάτων ὑπέμειναν γενέσθαι, κελεύσαντες τοῖς μὲν προδόταις τοὺς παῖδας συναναιρεῖσθαι, τοῖς δὲ τυράννοις τὰς ἐγγυτάτω πέντε οἰκίας.* Die Vorstellung vom Gesetzgeber als einem *νόμος ἔμψυχος* liegt zugrunde. Vgl. Clem. Strom. I 167 *Μωυσῆς δὲ συνελόντι εἰπεῖν νόμος ἔμψυχος ἦν τῷ χρηστῷ λόγῳ κυβερνώμενος.* Vgl. hierzu auch den Vergleich des Richters mit einem *κανών* bei Arist. Rhet. A 1, 1354a 26: *οὐ γὰρ δεῖ τὸν δικαστὴν διαστρέφειν εἰς ὀργὴν προάγοντας ἢ φθόνον ἢ ἔλεον· ὅμοιον γὰρ κἂν εἴ τις ᾧ μέλλει χρῆσθαι κανόνι, τοῦτον ποιήσειε στρεβλόν.*

[2]) Die Bezeichnung des jüdischen Gesetzes als *κανών* ist nicht bei Philon vereinzelt festzustellen; auch die LXX hat es, die mehr zur Volksliteratur als zur streng philosophischen Schriftstellerei gehört: Micha VII 4 *καὶ ἐξελοῦμαι τὰ ἀγαθὰ αὐτῶν ὡς σὴς ἐκτρώγων καὶ βαδίζων ἐπὶ κανόνος ἐν ἡμέρᾳ σκοπιᾶς.* Auffällig und bezeichnend ist es, daß hier nicht wörtliche Übersetzung des hebr. Urtextes vorliegt, sondern die *κανών* enthaltende Stelle von den Übersetzern hinzugefügt ist. Daß *κανών* in der jüdisch-hellenistischen gehobenen Umgangssprache viel gebraucht wurde, zeigt z. B. auch IV. Macc. VII 21, also eine Schrift, die keine Übersetzung darstellt, sondern Griechisch als Ursprache hat: *πρὸς ὅλον τὸν τῆς φιλοσοφίας κανόνα εὐσεβῶς φιλοσοφῶν.*

verwerflich ist. Der Jude hatte also nur die Aufgabe, die Unmenge von Gesetzen auf den Buchstaben getreu zu erfüllen. Jeder denkbare Fall des praktischen Lebens war ja in ihnen behandelt, so daß es eines eigenen Urteils über gut und schlecht gar nicht bedurfte[1]). Das Schlimmste an dieser jüdischen Gesetzesauffassung war jedoch die Meinung, die man damit über das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen verknüpfte: das Gesetz erschien ihnen als ein Vertrag, durch den beide Teile gebunden wurden. Gott mußte den Menschen willfahren, wenn sie alle Gebote erfüllt hatten.

Diesem juristisch spitzfindigen Gesetzesglauben der Juden wurde durch Jesus Christus eine andere Art von Sittlichkeit gegenübergestellt, die den Menschen vom Gesetz befreite, dafür aber eigene Verantwortung von ihm für sein sittliches Handeln forderte. Der gefürchtete Gott des Gesetzes wurde dadurch zum Gott der Gnade[2]). Der schwere Druck, der durch das Gesetz auf den Menschen ruhte, wurde aufgehoben, die Furcht, eines der vielen Gebote zu verletzen und dadurch der Verdammung anheimzufallen, bestand nicht mehr[3]). Der *νόμος πίστεως* trat an die Stelle des jüdischen Gesetzes[4]). Dadurch wird das Gesetz nicht abgeschafft, sondern in einem höheren Sinne vollendet[5]).

Der Apostel Paulus greift deshalb das Wort *κανών* in der Bedeutung der Richtschnur von neuem auf und überträgt es jetzt auf diesen völlig andersartigen Begriff. Im Brief an die Galater muß er gegen die Vertreter des Judaismus ankämpfen, die in den heidenchristlichen Gemeinden die getauften Heiden zur Annahme der Beschneidung zu bewegen versuchten. Sie wollten also innerhalb des Christentums die Beibehaltung des jüdischen Gesetzes erreichen. Paulus stellt nun in diesem Brief den von jenen Pseudoaposteln heimgesuchten Galatern die neue Sittlichkeit des Christen-

---

[1]) Vgl. hierfür: Emil Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, II [4] 551 Anm. 11.

[2]) N.T. Epist. ad Rom. VI 14 *οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον, ἀλλὰ ὑπὸ χάριν.*

[3]) Epist. ad Gal. III 10 *ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν· γέγραπται γὰρ ὅτι ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά.*

[4]) Epist. ad Rom. III 27 f. *διὰ ποίου νόμου; τῶν ἔργων; οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως. λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.*

[5]) ibid. III 31: *νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν.*

tums dar, die auf der πίστις als ihrer Grundlage ruht: sie ist der neue κανών, die neue Richtschnur des sittlichen Lebens[1]).

Es ist bezeichnend, daß sich im N. T. gerade bei Paulus, und zwar bei Paulus allein, κανών in diesem Sinne findet. Er besaß die allgemeine jüdisch-hellenistische Bildung seiner Zeit, war ferner ganz in den Anschauungen des jüdischen Gesetzes erzogen und empfand deshalb gerade in diesem Punkt den Gegensatz zwischen Judentum und Christentum besonders stark. Das bedeutet es, wenn er das neue Gesetz, das sich auf die πίστις gründet, als κανών bezeichnet.

Diese neue Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen ist nun aber im ganzen Evangelium und den übrigen heiligen Schriften niedergelegt. Deshalb wurde deren Inhalt für die Christen zur Richtschnur für ihre Lebenshaltung. In dem Brief, der als I. Epistel des Clemens Romanus an die Korinther bezeichnet zu werden pflegt[2]), wird darum die korinthische Gemeinde aufgefordert, sich an die Richtschnur der Überlieferung zu halten (VII 2): ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα καὶ ἴδωμεν, τί καλὸν καὶ τί τερπνὸν καὶ τί προσδεκτὸν ἐνώπιον τοῦ ποιήσαντος ἡμᾶς.

Auch Clemens Alexandrinus nennt (Strom. IV 15) das Evangelium einen κανών. Gerade diese Stelle läßt aber noch erkennen, daß diese Bezeichnung vom jüdischen Gesetz übernommen ist, das nicht nur ein Sittengesetz, sondern ein staatliches Gesetz war. Es heißt dort: Wenn der Herr spricht ‚Wer aber Vater und Mutter verläßt um des Evangeliums willen . . .', so meint er damit nach der allegorischen Deutung der Mutter als des Vaterlandes und des Vaters als der Gesetze ein Verlassen des irdischen Staates und ein Eingehen in ein neues Reich, in dem das Evangelium als die Richtschnur gilt, nach der sich dessen Bürger richten: αὐτίκα ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ φησὶν ‘ὃς ἂν καταλείψῃ πατέρα ἢ μητέρα ἢ ἀδελφοὺς’ καὶ τὰ ἑξῆς, ‘ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου καὶ τοῦ ὀνόματός μου’ μακάριος οὗτοσὶ οὐ τὴν ἁπλῆν ἐμφαίνων μαρτυρίαν, ἀλλὰ τὴν γνωστικήν, ὡς κατὰ τὸν κανόνα τοῦ εὐαγγελίου πολιτευσάμενος διὰ τῆς πρὸς τὸν κύριον ἀγάπης.[3]). Mit diesen Stellen

[1]) Epist. ad Galat. VI 15f. οὔτε γὰρ περιτομή τί ἐστιν οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις. καὶ ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν, εἰρήνη ἐπ’ αὐτοὺς καὶ ἔλεος, καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ.

[2]) Siehe hierüber Rud. Knopf, Die apost. Väter I S. 41/43. Als Abfassungszeit gilt etwa 95/96 p. Chr. n.

[3]) Clem. Alex. Strom. IV 15.

läßt sich auch I. Epist. Clem. Rom. ad Cor. I 3 vergleichen, wo es von den Frauen der Gemeinde in Korinth heißt, sie seien früher immer in dem *κανὼν τῆς ὑποταγῆς* gewesen. Hier liegt dem Wort ein etwas allgemeinerer Sinn zugrunde: man gibt es wohl am besten mit „Schranke" wieder.

In der christlichen Literatur nimmt *κανών* auch noch andere Bedeutungen an, die sich aber sämtlich auf die *ὅρος*-Vorstellung zurückführen lassen. I. Epist. Clem. Rom. ad Corinth. 41, 1 wird den Korinthern, in deren Gemeinde Streitigkeiten ausgebrochen waren, der Rat erteilt, sie sollten die Ordnung der Ämter in der Gemeinde für von Gott gegeben ansehen und deshalb jeden an dem Orte wirken lassen, an den ihn Gott gestellt habe. „Ein jeder von uns, Brüder, möge an seinem Orte Gott wohlgefallen, indem er ein gutes Gewissen bewahrt und nicht das festgesetzte Maß seines Kultdienstes überschreitet, in ehrfürchtiger Scheu" (*μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα*). Der *κανών* ist der abgegrenzte Bereich der Aufgaben des einzelnen im Kult der Gemeinde, sein „Arbeitsgebiet", von dem auch wir in übertragenem Sinne sprechen. Das Wort wird ganz allgemein zum Ausdruck des Feststehenden, Abgemessenen.

Von hier aus kann nun auch die Bedeutung, die es an einer Paulusstelle erhalten hat, nicht mehr so ganz einzigartig erscheinen. In den vier letzten Kapiteln des II. Korintherbriefes wendet sich der Apostel in schärfster Weise gegen Feinde, die durch Angriffe auf ihn seine Missionsarbeit zu stören beabsichtigten[1]). Ihren Vorwürfen gegenüber legt er dar, worauf sich sein Rühmen beziehe, und wie weit er darin gehe. Man könne ihm nicht nachsagen, daß er sich über das Maß rühme, wenn er von einer Vollmacht spreche, die ihm der Herr erteilt habe. Dagegen versteigen sich seine Gegner in ihrem Rühmen ins Maßlose: sie haben keinen objektiven Maßstab, an dem sie sich messen könnten. *Ἡμεῖς δὲ οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα καυχησόμεθα, ἀλλὰ κατὰ τὸ μέτρον τοῦ κανόνος, οὗ ἐμέρισεν ἡμῖν ὁ θεὸς μέτρου, ἐφικέσθαι ἄχρι καὶ ὑμῶν* (II. Epist. ad Cor. X 13). Unter dem *κανών*, den ihm Gott zugemessen habe, versteht Paulus den abgegrenzten Wirkungsbereich, den er selbst einhalte, den er aber auch von seinen Gegnern gewahrt sehen will. Die Worte *ἐφικέσθαι ἄχρι καὶ ὑμῶν* treten

[1]) Über die Parteien in Korinth vgl. Lietzmanns Komm. zu I. Cor. 1, 12; S. 85.

als Erklärung zu κανών hinzu, das hier völlig konkret als „Arbeitsgebiet" gefaßt ist.

Im Clemensbrief bedeutete das Wort nur im übertragenen Sinn „Wirkungsbereich, Arbeitsgebiet"; Paulus faßt es dagegen wirklich als das Stück Land auf, in dem er seine Missionstätigkeit betreibt (X 15f.): *οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα καυχώμενοι ἐν ἀλλοτρίοις κόποις, ἐλπίδα δὲ ἔχοντες αὐξανομένης τῆς πίστεως ὑμῶν ἐν ὑμῖν μεγαλυνθῆναι κατὰ τὸν κανόνα ἡμῶν εἰς περισσείαν, εἰς τὰ ὑπερέκεινα ὑμῶν εὐαγγελίσασθαι, οὐκ ἐν ἀλλοτρίῳ κανόνι εἰς τὰ ἕτοιμα καυχήσασθαι.*

Ihr Ziel erblickt er zunächst einmal darin, seine Stellung in Korinth zu sichern und weiter auszubauen. Dann aber hofft er auch in anderen Gegenden noch größere Missionserfolge zu erringen. Bis nach Spanien[1]) will er kommen, um auch dort das Evangelium des Herrn verkünden zu können, stets aber will er in dem Gebiete bleiben, das er als sein ihm von Gott verliehenes Arbeitsfeld ansieht, im Heidenland[2]). Dort wird er aber auch jeden Angriff der Gegner, die für die Beschneidung werben wollen, zu bekämpfen wissen: die Heidenmission war ihm auf dem Apostelkonzil als Aufgabe zugeteilt worden, während die übrigen Apostel im jüdischen Gebiete dem Evangelium neue Anhänger gewinnen sollten[3]). Wenn er also das ganze Heidenland für sich allein beanspruchte, so erfüllte er damit nur seine Berufung (κλῆσις)[4]).

Sprachlich ist hier scheinbar ein weiter Schritt getan: κανών bezeichnet jetzt ein Stück Land. Kommt man jedoch von der Betrachtung der oben behandelten Stelle des Clemensbriefes her, so erscheint diese Bedeutungsveränderung gar nicht als ein unvermittelter Übergang, sondern Schritt für Schritt vollzieht sie sich. Die Anschaulichkeit, die früher bei der Verwendung des Wortes stets herrschte, ist jetzt freilich verloren gegangen. Es bezeichnet nur mehr einen Begriff: das Feststehende, Abgegrenzte

---

[1]) Ep. ad Rom. 15, 24 *ὡς ἂν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν.*

[2]) ibid. I 5 *δι' οὗ (Ἰησοῦ Χριστοῦ) ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς.* ad Galat. 1, 16 *ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν.*

[3]) ad Galat. 2, 8 *ὁ γὰρ (θεὸς) ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη, καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι, Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι, δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν.*

[4]) I. Ep. ad Cor. VII 20 *ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω.*

(*ὅρος*). Mit der ursprünglichen Bedeutung des Richtscheites der Handwerker besteht kein engerer Zusammenhang mehr. Die Fachsprachen der *τέχναι* bilden hierzu wieder eine Parallele.

B. In den *τέχναι*

1. *Κανών* bedeutet „Regel"

Es entspricht der oben geschilderten Grundeinstellung Philons, daß er die in der Heiligen Schrift enthaltene Weisheit als den Urquell der griechischen Philosophie zu erklären sucht. Aus dem einfachen Wortlaut der Schrift[1]) will er mittels der Allegorese eine tiefere Bedeutung herauslesen[2]). In dieser Allegorese hatte er Vorgänger: vor allem von Aristobulos ist das schon bekannt. Philon weist auch selbst auf diese Vorgänger hin[3]); er hat sich aber das Ziel gesetzt, über die Willkür, die bei ihnen in der Deutung noch herrschte, hinauszukommen. Er will feste Regeln aufstellen, Gesetze[4]) der Allegorie. Statt *νόμοι* findet sich hierfür auch häufig die Bezeichnung *κανόνες*, hier völlig in der Bedeutung „Regel" gebraucht. Sie sind eine Richtschnur, die nicht überschritten werden darf.

Ein Beispiel mag das verdeutlichen. Das Gesetz, nach dem das Feuer auf dem Opferaltar nie verlöschen darf, hat nach ihm eine tiefere Bedeutung, die sich mit den Regeln der Allegorie finden läßt: mit dem Altar ist die dankbare Seele des Weisen gemeint, die in ihrer Dankbarkeit gegenüber Gott nie nachläßt[5]). Wie weit sich

---

[1]) Philo de Abr. 200: *ἡ ῥητὴ καὶ φανερὰ ἀπόδοσις.*

[2]) *τὰ νοητὰ* oder *ἡ τροπικὴ ἀπόδοσις.* de Abr. 41 *τὰ ἀσώματα καὶ γυμνὰ πράγματα.*

[3]) Philo de vita cont. 29 (= vol. VI 53, 13 Cohn): *ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν, οἳ τῆς αἱρέσεως ἀρχηγέται γενόμενοι πολλὰ μνημεῖα τῆς ἐν τοῖς ἀλληγορουμένοις ἰδέας ἀπέλιπον, οἷς καθάπερ τισὶν ἀρχετύποις χρώμενοι μιμοῦνται τῆς προαιρέσεως τὸν τρόπον.*

Vgl. auch de Abr. 99 (= vol. IV 23, 11) *ἤκουσα μέντοι καὶ φυσικῶν ἀνδρῶν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τὰ περὶ τὸν τόπον ἀλληγορούντων, οἳ τὸν μὲν ἄνδρα συμβολικῶς ἔφασκον σπουδαῖον εἶναι νοῦν.*

[4]) de somn. I 102 *ταῦτα μὲν δὴ καὶ τὰ τοιαῦτα πρὸς τοὺς τῆς ῥητῆς πραγματείας σοφιστὰς καὶ λίαν τὰς ὁρροῦς ἀνεσπακότας εἰρήσθω, λέγωμεν δὲ ἡμεῖς ἑπόμενοi τοῖς ἀλληγορίας νόμοις τὰ πρέποντα περὶ τούτων.*

de Abr. 68 stellt er *τῷ μὲν ῥητῷ τῆς γραφῆς* gegenüber *κατὰ δὲ τοὺς ἐν ἀλληγορίᾳ νόμους.* de somn. II 8 spricht er von *ἀλληγορίας παραγγέλματα.*

[5]) de leg. spec. I 287 *τὰ μὲν ῥητὰ ταῦτα, τὰ δὲ πρὸς διάνοιαν τοῖς τῆς ἀλληγορίας κανόσιν ἐπισκεπτέον· πρὸς ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ θυσιαστήριόν ἐστιν ἡ εὐχάριστος τοῦ σοφοῦ ψυχὴ παγεῖσα ἐκ τελείων ἀρετῶν ἀτμήτων καὶ ἀδιαιρέτων.*

freilich Philon in Wirklichkeit an diese *κανόνες* gehalten hat, ist eine zweite Frage. Bei der Deutung der Sonne als Gott (*πατὴρ καὶ ἡγεμὼν τῶν συμπάντων*) verweist er zwar ausdrücklich auf die Einhaltung der *κανόνες*[1]), führt aber trotzdem gleich darauf drei weitere Erklärungen an.

So mag die ausdrückliche Betonung des vollkommen Festliegenden, an ganz bestimmte Grenzen Gebundenen, was *κανών* hier bezeichnet, mehr ein Aushängeschild sein, das die Wissenschaftlichkeit dieses Verfahrens anzeigen sollte[2]). Philon will wenigstens den Schein erwecken, als bewege sich seine allegorische Deutung innerhalb ganz bestimmter Grenzen, als richte sie sich nach etwas völlig Festliegendem. Das bezeichnet er als Gesetz und als Richtschnur. So begegnet *κανών* schon hier in der Bedeutung der Regel, in der es sich dann bei den Grammatikern und in anderen *τέχναι* während der Kaiserzeit außerordentlich häufig findet. Regula, die lateinische Wiedergabe des *κανών*, ist in dieser Bedeutung zum Lehnwort im Deutschen geworden.

Wie in der Rhetorik, so spielt auch in der Grammatik das Wort *κανών* eine Rolle im Kampf zweier Richtungen, der Analogisten und der Anomalisten[3]). Die Analogie trug in diesem Kampf schließlich den Endsieg davon. Die Grammatiker der Kaiserzeit versuchen möglichst alles in feste Regeln, *κανόνες*, zu fassen. Apollonios Dyskolos ist dafür Beispiel. *Ἡ πλείων παράθεσις* ist nach ihm (de pron. Gr. Gr. II, 1, 1 p. 72, 6) *τῆς ἐλάσσονος κανών*. Die Mehrzahl der Fälle bildet die Richtschnur, die Regel, nicht aber der vereinzelte Fall[4]). Das ist der Grundsatz der Analogisten.

Den Begriff, den wir mit einer grammatischen Regel verbinden, hat *κανών* erst bei den Grammatikern der Kaiserzeit er-

[1]) de somn. I 73 *μὴ θαυμάσῃς δέ, εἰ ὁ ἥλιος κατὰ τοὺς τῆς ἀλληγορίας κανόνας ἐξομοιοῦται τῷ πατρὶ καὶ ἡγεμόνι τῶν συμπάντων.*

[2]) Vgl. dagegen C. Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des A. T., Jena 1875.

[3]) Ausdrücklich erwähnt bei Sophronius Alex. exc. ex Joh. Characis comm. in Theodosii Canones p. 380, 7 Gr. Gr. IV 2 Hilg: *ἰστέον τοίνυν, ὅτι οἱ κανόνες παραφυλακαί τινές εἰσιν ἐκ τοῦ ὑποκειμένου τῇ ἀναλογίᾳ συναγόμεναι καὶ τόπον συστατικῶν διαφορῶν ἐπέχουσαι.*

[4]) De pron. (Gr. Gr. II 1, 1 p. 69, 18) *εὐθείας ἀμοιρεῖ ἡ προκειμένη γενική. οὐ γὰρ εἰ ἅπαξ εἴρηται, καὶ ταῦτα ὑπὸ κωμικῆς ἀδείας, ὡς ἐν Μετοίκοις Πλάτωνος, τοῦτο κανὼν ἐστι τῆς κατὰ φύσιν εὐθείας σιγηθείσης.*

de pron. 36, 26 Schneider *οὐκ ἐπεὶ δὲ παρὰ Ἀττικοῖς συνθέσεως ἔτυχε τὸ πώποτε, εὐθέως καὶ ὁ λόγος ψευδής· οὐ γὰρ τὸ ἐν παραλόγῳ συνθέσει κανὼν τῶν πάντων γενήσεται.*

halten, deren Lehrbücher aus einer Masse starrer „Flexionsschemata“[1]) bestehen, denen sie die Gesamtheit des Sprachgebrauches einzufügen versuchen[2]). Die Grammatik des Theodosius Alexandrinus (Gr. Gr. IV 1) enthält schließlich 56 *κανόνες περὶ κλίσεως ὀνομάτων*, ganz analog sind die *κανόνες περὶ κλίσεως ῥημάτων*. Diese *κανόνες* enthalten Flexionsschemata und den verbindenden Regeltext[3]).

Κανών als „Flexionsschema“ leitet schon über zu der zweiten Bedeutung, die das Wort etwa seit der Kaiserzeit in diesem Sinne hat: „Tabelle“. Das ist die sichtbar gemachte Regel.

2. *Κανών* bedeutet „Tabelle“

Die Tabellen, die von den Astronomen auf Grund ihrer Beobachtungen der Umlaufszeiten der Sonne und des Mondes aufgestellt wurden, sollten feste Anhaltspunkte bieten in dem ewigen Wechsel der Zeiten. So ist die Bezeichnung *κανών* für sie verständlich, die sich wieder bei Schriftstellern der Kaiserzeit findet[4]). Nicht für die äußere Form solcher Tabellen ist also diese Benennung

---

[1]) Steinthal, Sprachwiss. 523. Ein Beispiel möge dies verdeutlichen: Gr. Gr. IV 1, p. 5, 20. *Κανὼν γ'. Ἐνικά. Ὁ Λάχης τοῦ Λάχητος: τὰ εἰς ης βαρύτονα ἰαμβικὰ μὴ ἔχοντα ἐπ' εὐθείας τὸ τ εἰς τος ἔχει τὴν γενικήν, λέβητος Πάχητος Δάρητος· σεσημείωται τὸ Κόμης Κόμου καὶ γύης γύου. τῷ Λάχητι, τὸν Λάχητα: εἴρηται. ὦ Λάχης: τὰ εἰς ης ἢ εἰς ως ὀνόματα διὰ καθαροῦ τοῦ τος κλινόμενα ὁμόφωνον ἔχουσι τὴν κλητικὴν τῇ εὐθείᾳ, τοῦ λέβητος ὦ λέβης, τοῦ ἔρωτος ὦ ἔρως.*

Δυϊκά: Τὼ Λάχητε, τοῖν Λαχήτοιν, ὦ Λάχητε.

Πληθυντικά. Οἱ Λάχητες, τῶν Λαχήτων, τοῖς Λάχησι, τοὺς Λάχητας, ὦ Λάχητες.

Für die Prosodie hatte Ailios Herodianos, der Sohn des Apollonios Dyskolos, in seinem 21 Bücher umfassenden Hauptwerke *Καθολικὴ προσῳδία* ebenfalls *κανόνες* aufgestellt. (Eine Epitome des Theodosios zu den *Κανόνες τῆς καθολικῆς προσῳδίας τοῦ σοφοῦ Ἡρωδιανοῦ* wird erwähnt: Lentz Gr. Gr. III 1, CXXXI.)

[2]) Dabei gibt es dann allerdings auch Ausnahmen, die sich unter solche Gesichtspunkte nicht ordnen lassen, wie z. B. einige Zahlwörter: Ap. Dysc. de adverb. Gr. Gr. II 1, 1 p. 141, 29 Schn. *τὸ δὲ πέντε καὶ ἓξ οὐκ ἔχεται ἀρχῆς κανονικῆς.*

[3]) Siehe oben Anm. 1.

[4]) Plut. de soll. anim. 974 F handelt über das genaue Zeitempfinden der Tiere bei Aufgang eines Gestirnes: *καὶ τεκμήριον τοῦτο τῆς περιόδου βεβαιότατον εἶναι, καὶ μάλιστα τοῖς μαθηματικοῖς κανόσιν ὁμολογούμενον.* Um gegenüber der Lehre der Stoa zu beweisen, daß die Tiere Vernunft besitzen, bringt Plutarch in derselben Schrift „Von der Vernunft der Tiere“ das Beispiel des Thunfisches, der ein ganz genaues Zeitempfinden habe: 979 C *ὁ δὲ θύννος οὕτως ἰσημερίας αἰσθάνεται καὶ τροπῆς, ὥστε καὶ τὸν ἄνθρωπον διδάσκειν, μηδὲν ἀστρολογικῶν κανόνων δεόμενον.*

gewählt worden, sondern wegen ihrer *βεβαιότης* heißen sie so. Die Leute, die sie aufstellten, nannte man darum *κανονικοί*[1]).

Diese Ergebnisse der Zeitberechnungen durch die Astronomen wurden dann von den Chronographen und Historikern zur Aufstellung ihrer Zeittafeln zur Geschichte verwertet. Auch diese Tabellen hießen *κανόνες*, da man in ihnen durch die Annahme bestimmter Epochenjahre[2]) und Synchronismen sichere Anhaltspunkte für alle übrigen Berechnungen zu erreichen suchte. Untereinander stimmten freilich auch diese Listen nicht überein. So berichtet Dionys von Halikarnass über die völlig außerhalb der übrigen Systeme liegende Ansetzung des Gründungsjahres Roms auf das 38. Jahr vor der ersten Olympiade (= 814 v. Chr.), wie sie Timaios bot[3]).

Klaudios Ptolemaios, der Mathematiker des 2. Jahrhunderts n. Chr., hat seine Handtafeln zur Zeitrechnung in diesem Sinne *Πρόχειροι κανόνες* genannt[4]). Einen Teil dieser Tabellen bildete der *κανὼν βασιλειῶν*, eine Liste von Königsnamen und Königreichen von dem babylonischen König Nabonassar an[5]).

Eusebios von Caesarea verwendet dann das Wort *κανών* in derselben Bedeutung, wenn er den Hauptteil seiner Chronik, die Geschichtstabellen, *Χρονικοὶ κανόνες* nennt[6]). Vor allem hießen auch die Tafeln, welche die Berechnungen des jährlich wechselnden Osterfestes enthielten, *κανόνες*.

[1]) Cleomedes de motu circ. II 6, 124, p. 222, 21 Ziegler *καὶ ἤδη γε προλέγονται πᾶσαι αἱ ἐκλείψεις αὐτῆς ὑπό τῶν κανονικῶν ἅτε γιγνωσκόντων, ὁπότε συμπίπτει.*

[2]) Dion. Hal. Ant. Rom. I 74: M. Porcius Cato habe die Gründung Roms auf den richtigen Zeitpunkt angesetzt: *ὁ δὲ χρόνος οὗτος ἀναμετρηθεὶς ταῖς Ἐρατοσθένους χρονογραφίαις κατὰ τὸ πρῶτον ἔτος πίπτει τῆς ἑβδόμης ὀλυμπιάδος. ὅτι δέ εἰσιν οἱ κανόνες ὑγιεῖς, οἷς Ἐρατοσθένης κέχρηται, καὶ πῶς ἄν τις ἀπευθύνοι τοὺς Ῥωμαίων χρόνους πρὸς τοὺς Ἑλληνικούς, ἐν ἑτέρῳ δεδήλωταί μοι λόγῳ.* Eratosthenes benutzte die älteren Olympioniken-, Königs- und Eponymenlisten. Epochenjahre sind z. B. *τὰ Τρωικά* = 1184a, Gründung Roms = 751. Vgl. auch Plut. Solon 27, 1: *τὴν δὲ πρὸς Κροῖσον ἔντευξιν αὐτοῦ δοκοῦσιν ἔνιοι τοῖς χρόνοις ὡς πεπλασμένην ἐξελέγχειν. ἐγὼ δὲ — λόγον ἔνδοξον οὕτω . . . οὗ μοι δοκῶ προήσεσθαι χρονικοῖς τισι λεγομένοις κανόσιν, οὓς μυρίοι διορθοῦντες ἄχρι σήμερον εἰς οὐδὲν αὐτοῖς ὁμολογούμενον δύνανται καταστῆσαι τὰς ἀντιλογίας.*

[3]) D. H. Ant. Rom. I 74: *Τίμαιος μὲν ὁ Σικελιώτης οὐκ οἶδ' ὅτῳ κανόνι χρησάμενος ἅμα Καρχηδόνι κτιζομένῃ γενέσθαι φησὶν ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ πρότερον ἔτει τῆς πρώτης ὀλυμπιάδος* (776 + 38 = 814 a).

[4]) ed. Heiberg, Ptol. opp. astr. min. p. 159 seqq.

[5]) Vgl. Kubitschek, Grundriß der antiken Zeitrechnung, in Ottos Hdb. d. Alttswiss. I 7, 68.

[6]) Eusebios ed. Alfr. Schöne, vol. II p. 11 seqq.

Man bezeichnete eben damals ganz allgemein jede Tabelle als *κανών*. In der Metrik ist es die Tabelle der verschiedenen Variationen eines Versmaßes[1]). Darüber hinaus gibt es keine Freiheiten in der Behandlung der betreffenden Versmaße.

In den musiktheoretischen Schriften der Kaiserzeit bezeichnet *κανών* die Tabelle, in der die Schwingungszahlen der Töne nach den Berechnungen der einzelnen Musiktheoretiker nebeneinander aufgeführt werden[2]).

C. Zusammenfassung und Ausblick auf die Sprache der Kirche

Für die im Abschnitt IV behandelten Stellen wurde in der Überschrift die Gesamtbezeichnung „*Κανών* im Zusammenhang der *ὅρος*-Vorstellung" gewählt. Der Begriff der Abgrenzung ist es in der Tat, in dem sie alle zusammengefaßt werden können. Den Hauptteil bildeten die Stellen, in denen das Gesetz als *κανών* bezeichnet wurde. Es ist freilich kein einheitlicher Begriff, den das Wort *νόμος* durch die gesamte griechische Literatur hindurch bezeichnet. Im Wandel der Zeiten verstand man vielmehr darunter völlig verschiedene Dinge: das irdische Gesetz der griechischen Polis stimmt schon nicht mit dem überein, was man in der Philosophie, insbesondere in der Stoa, unter *νόμος* verstand. Wenn gar die griechisch sprechenden Juden das Mosaische Gesetz und seine Ergänzungen mit demselben Wort bezeichnen, so ergibt sich hieraus aufs deutlichste, daß die Geschichte eines Wortes und die eines Begriffes getrennte Wege gehen. Diese Tatsache erhellt dann vor allem auch aus dem weiteren Bedeutungswandel, den *νόμος* und mit ihm *κανών* beim Übergang in die Sprache des Christentums durchmachten. Es gibt keine größeren Gegensätze als den jüdischen Gesetzesglauben und die neue sittliche Haltung, die das Christen-

---

[1]) Hephaistion ed. Consbruch p. 44, 1 *ὥστ' εἶναι τὸν κανόνα τοιοῦτον·*

βαβα	*βααβ*	*αββ*$^{\alpha}$
βαββ	*βααβ*	*αββ*$^{\beta}$.

cf. 45, 3 *ὥστε εἶναι σχήματα μὲν αὐτοῦ τέσσαρα, κανόνα δὲ τοιόνδε·*

αβαβ	*ββαα*	*βαα*$^{\beta}$
ββαβ	*ββαα*	*βαα*$^{\beta}$
αβαβ	*αβαα*	*βαα*$^{\beta}$
ββαβ	*αβαα*	*βαα*$^{\beta}$

So auch p. 45, 13. 46, 1. 46, 10; 19. Ox. Pap. II 220 col. III 6, col. XII 11.

[2]) Vgl. Ingemar Düring, Die Harmonielehre des Klaudios Ptolemaios, S. 70/80, mit Tabellen (*κανόνες, κανόνια*).

tum forderte, und doch greift man bewußt das Wort wieder auf und überträgt es auf diesen völlig andersartigen Begriff.

Der Gebrauch von *κανών* statt *νόμος* an allen diesen Stellen erklärt sich aus der *ὅρος*-Vorstellung, die sich mit beiden Wörtern zugleich verbindet. Der Grieche stellt sich das Gesetz als eine Grenzlinie vor, die man nicht übertreten dürfe. Daraus wird der Sprachgebrauch verständlich, nach dem *νόμος* häufig mit Verben des Gehens verbunden wird: so ist vor allem das unserem „ein Gesetz übertreten" gleichartige *νόμον ὑπερβαίνειν* hierfür bezeichnend. Mit *κανών* verbindet sich aber für den Griechen die gleiche Vorstellung; er betrachtet diese „Richtschnur" auch als eine Grenze: so ist die häufige Verbindung von *κανών* mit Verben des Gehens verständlich. Man darf die „Richtschnur" nicht überschreiten[1]), sondern muß an ihr entlanggehen[2]), ihr folgen[3]), wie man einer Grenze folgt, an ihr entlangwandert; denn der *κανών* bildet solch eine Grenze, innerhalb der man bleiben muß[4]). Auch die Adjektiva deuten den gegenüber den Stellen in Abschnitt II veränderten Sprachgebrauch an: wurde dort der *κανών*, das geistige Prüfungsinstrument, vor allem als genau (*ἀκριβής*) bezeichnet, so heißt die „Richtschnur" des Handelns jetzt „unüberschreitbar"[5]), „sicher"[6]) und „fest".

Am Ausgang des Hellenismus erhält das Wort in diesem Zusammenhang die rein begriffliche Bedeutung des Abgegrenzten, Festgelegten. Wir fanden sie schon bei Philon; Paulus nennt in diesem Sinne sein Wirkungsgebiet, das Heidenland, seinen *κανών*. In den *τέχναι* führte dieser rein abstrakte Sinn in jener Zeit zur Bedeutung „Regel" und „Tabelle".

Diese rein abstrakte Bedeutung des Feststehenden war im späten Altertum überhaupt derjenige Begriff, den *κανών* bezeichnete. In der Steuerordnung der späteren Kaiserzeit versteht man dar-

[1]) I. Ep. Clem. ad. Cor. 41, 1 *μὴ καρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα.*

[2]) LXX Micha 7, 4 *βαδίζων ἐπὶ κανόνος.*

I. Epist. Clem ad Cor. 7, 2 *ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα.*

N. T. Ep. ad Gal. 6, 16 *ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν.*

Clem. Al. Strom. III 66: *τῷ κατὰ τὴν ἀλήθειαν εὐαγγελικῷ στοιχήσαντες κανόνι.*

[3]) Epictet. diss. IV 12, 12 *κανόνας . . ., οἷς ὅταν κατακολουθήσω.*

[4]) I. Epist. Clem. ad Cor. I 3 *ἔν τε τῷ κανόνι τῆς ὑποταγῆς ὑπαρχούσας.*

[5]) Epictet. diss. II 11, 17 *ἀπαραβάτως χρώμεθα δίχα αὐτοῦ μηδὲ τὸν δάκτυλον ἐκτείνοντες.*

[6]) Aristot. Polit. B 10, 1272b 7 *ἀσφαλὴς ὁ κανών.*

unter die ständige, jährliche Naturalabgabe[1]). Es ist die ordentliche Steuerleistung, die regelmäßig in einer für die einzelnen Jahre oder Indiktionen festgelegten Höhe von den Steuerbeamten eingefordert wird. Den Gegensatz zu dieser feststehenden Abgabe bildet das *πρόσθεμα*, die Zulage zu dem *κανών*[2]), auch *πρόσκαιρον* genannt.

Im Sprachgebrauch der Kirche hat dann *κανών* außerordentliche Häufigkeit erlangt und die mannigfachsten Bedeutungen angenommen. Alle erklären sich aber aus dem Zusammenhang der *ὅρος*-Vorstellung. Mit dieser Literatur wird jedoch der Zeitraum überschritten, der hier zur Behandlung steht. Ein kurzer Ausblick soll deshalb genügen, zumal da gerade dieser Abschnitt der Bedeutungsgeschichte des Wortes von seiten der Theologie im Zusammenhang mit der Geschichte des Kanons schon des öfteren, wenn auch nur kurz und sicher nicht mit der nötigen Vollständigkeit behandelt worden ist[3]).

Zunächst bezeichnet es im Sprachgebrauch der Kirche nichts anderes als die Liste (Tabelle) der von der Kirche als Urkunden der göttlichen Offenbarung anerkannten Schriften. Dabei ist wesentlich, „daß die Sache, die wir so nennen (Kanon der Heiligen Schrift), d. h. eine in der Kirche anerkannte Sammlung heiliger Schriften, mehrere Jahrhunderte älter ist, als Name und Begriff, womit wir sie zu bezeichnen pflegen“[4]). Erst um die Mitte des IV. Jahrhunderts läßt sich das Wort *κανών* selbst in dieser Bedeutung nachweisen: Athanasius[5]) spricht vom Hirten des Hermas als *μὴ ὂν ἐκ τοῦ κανόνος*, und in seinem 39. Osterfestbrief heißt es[6]): *ἔδοξε κἀμοὶ . . . ἐξῆς ἐκθέσθαι τὰ κανονιζόμενα καὶ παρα-*

[1]) Vgl. Wilcken, Ostraka I 288.

[2]) Ebenda.

In dieser Bedeutung ist *κανών* seit dem 4. Jahrhundert p. Chr. in den Papyri außerordentlich häufig. Es gilt als der Oberbegriff der festgelegten Steuer jeder Art. Vgl. hierfür die Zusammenstellungen bei Preisigke, Wörterb. d. griech. Papyrusurkunden III, Besondere Wörterliste, Abschnitt 11, S. 240f. Dort werden aufgezählt: *δεσποτικοί*, *ἐμφυτευτικοί*, *ἰδιωτικοὶ κανόνες* usw.

[3]) Es ist hier zu verweisen auf K. A. Credner, Zur Geschichte des Kanons, Halle 1847. Th. Zahn in Haucks Realenzykl. f. prot. Theol. IX 769/71. Th. Zahn, Grundriß der Geschichte des Neutest. Kanons [2], Leipzig 1904.

[4]) Siehe „Kanon des N. T.“ bei Hauck IX 769 (Zahn).

[5]) Athanas. de decr. syn. Nic. 18. Jetzt zu finden in: Athanasius' Werke, hrsg. v. d. Preuß. Ak. d. Wiss. II 1 (1935), S. 15, 20.

[6]) Athanas. 39. Osterfestbrief. Letzte Ausgabe von Theod. Zahn,

δοθέντα πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία. Der 59. Kanon des Konzils von Laodicea[1]) lautet: *ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης.* Das sind die frühesten Zeugnisse für diesen Sprachgebrauch, der eine recht äußerliche Bezeichnung für die Tatsache ist, daß die Kirche eine bestimmte Anzahl von Schriften als allein auf göttliche Offenbarung zurückgehend gelten ließ, andere aber davon ausschloß. *Κανών* ist die Liste, Tabelle, in der diese Schriften verzeichnet waren. Der Begriff der „Richtschnur des Glaubens und Lebens", die diese Bücher bilden sollen, spielt hier gar nicht herein.

Daneben kennt die Kirche zur gleichen Zeit das Wort *κανών* noch in einer zweiten Bedeutung, die ebenso bedeutsam für die Zukunft werden sollte. Es wird im Zusammenhang der kirchlichen Gesetzgebung gebraucht und bedeutet die „Regel der Bußpraxis"[2]). Die *κανόνες* enthalten die Bestimmungen über die Form der von der Kirche bei groben Missetaten verhängten öffentlichen Buße. Für *κανών* findet sich daneben auch in diesem Sinn wieder häufig *ὅρος*[3]).

Die Berechtigung, solche *κανόνες* zu erlassen, haben die einzelnen Bischöfe und die Synoden. Die Synoden des 4. und 5. Jahrhunderts mußten sich dann aber vor allem mit der Disziplin innerhalb des Klerus und der zu erzielenden Einheit der Kirche beschäftigen. Das war darum der Inhalt ihrer *κανόνες*, der Synodalbeschlüsse. Als Beispiel diene der 16. Kanon des Konzils von Antiochien (Act. Conc. II 1, p. 407, 24: hier als 95. Kanon einer Sammlung angeführt): *Κανὼν ϙε̄. Εἴ τις ἐπίσκοπος σχολάζων ἐπὶ σχολάζουσαν ἐκκλησίαν ἑαυτὸν ἐπιρρίψας ὑφαρπάζοι τὸν θρόνον δίχα συνόδου τελείας, τοῦτον ἀπόβλητον εἶναι, κἂν εἰ πᾶς ὁ λαὸς ὃν ὑφήρπασεν ἕλοιτο αὐτόν. τελείαν δὲ εἶναι σύνοδον ἐκείνην ᾗ συμπάρεστι καὶ ὁ τῆς μητροπόλεως.*

Schon früh stellte man diese Beschlüsse der einzelnen Synoden zu einem Corpus Canonum zusammen[4]). In seinen verschiedenen

Grundriß der Geschichte des neutest. Kanons, 2. Aufl. 1904, Beilage 6 (S. 87).

[1]) Zu finden in: Laucherts Handausgabe in Krügers Sammlung kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften, Freiburg 1896, S. 78.

[2]) Hierfür ist ganz allgemein zu vgl.: Ed. Schwartz, Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche, Sav. Ztschr. LVI. Bd. Kan. Abt. XXV 1936, bes. S. 19.

[3]) Ed. Schwartz, a. a. O. S. 19 Anm. 2.

[4]) Hierüber handelt Schwartz in seinem eben angeführten Aufsatz.

Fassungen ist es zur Grundlage des griechischen Kirchenrechts geworden.

Im Westen nahmen die Stelle der synodalen Canones die päpstlichen Dekretalen ein. „Mit der Ausbildung und Entwicklung des Primats der römischen Bischöfe wurde der Begriff Kanon im Anfang des 9. Jahrhunderts auch auf die Dekretalen dieser übertragen und endlich nach dem Sprachgebrauch des Mittelalters jede kirchliche Bestimmung mit dem Ausdruck Kanon bezeichnet, im Gegensatz zu den bürgerlichen Rechtsregeln" (v. Schulte in Haucks R. E. X p. 1, s. v. „Kanonen- und Dekretalensammlungen"). So kam es schließlich zur Bildung des Corpus Iuris Canonici[1]), dessen letzte Unterteilungen — den Paragraphen des Bürgerlichen Gesetzbuches entsprechend — canones heißen.

[1]) Über seine Zusammensetzung im einzelnen vgl. v. Schulte in Haucks R. E. X 18 „Kanonisches Rechtsbuch".

II. Teil

Die lateinischen Entsprechungen für κανών

regula und norma

Das Ziel dieser Arbeit könnte nur unvollständig erreicht werden, wenn sie sich auf eine allein die griechische Literatur umfassende Behandlung der Bedeutungsgeschichte des Wortes κανών beschränkte.

Im ersten Teil ließ sich verfolgen, wie dieses Wort die ganze griechische Kultur in ihrer Entwicklung begleitet, und wie sein Bedeutungswandel gerade darauf beruht, daß sich zu verschiedenen Zeiten und auf den verschiedensten Gebieten immer wieder neue Begriffe mit dem gleichen Worte verbinden. Wie sich aber die Entwicklung der griechischen Kultur nicht in die engen Grenzen der in griechischer Sprache geschriebenen Werke fassen läßt, sondern in ihrer Wirkung weit darüber hinausragt, zunächst vor allem auf die Römer, so müssen in diese Behandlung auch die lateinischen Entsprechungen des griechischen Wortes einbezogen werden. Die Bedeutungsgeschichte dieser lateinischen Wörter wird offenbaren, wie sie in den meisten Fällen Vorstellungen und Begriffe wiedergeben, die sich in gleicher Weise mit dem griechischen κανών verbunden haben; aber auch wo die Römer über die von den Griechen übernommene Gedankenwelt hinaus eigene Wege beschritten haben, wird sich aus dieser Bedeutungsentwicklung erkennen lassen.

Den Römern standen für die Übertragung des griechischen Geistesgutes in ihre eigene Sprache mehrere Wege offen: Cicero nennt selbst deren drei (Acad. I 24f.): das eigentliche Fremdwort (*verba Graeca*; Beispiele: philosophia, rhetorica, physica, dialectica. Acad. I 25) oder *verba inaudita* (Acad. I 24), die sich wieder gliedern in *nova rerum novarum facienda nomina* und *ex aliis transferenda*

(ibid. 25). Die zweite Gruppe wird vor allem von den eigentlichen Bedeutungslehnwörtern gebildet (qualitas: *ποιότης* Acad. I 24; beatitas und beatitudo: *εὐδαιμονία* nat. deor. I 95; essentia: *οὐσία* Cicero nach Sen. epist. 58, 6). Zur dritten Gruppe gehören die meist unter Verengerung ihrer ursprünglichen Bedeutung in einem ganz speziellen Sinn gebrauchten Wörter (ratio als Übersetzung für *λόγος*, officium für *καθῆκον*, decorum für *πρέπον*). Zu dieser letzten Gruppe muß man schließlich auch *regula* ordnen und *norma*, die lateinischen Entsprechungen des griechischen *κανών*.

Für die Behandlung dieser beiden Wörter im Zusammenhang unseres Themas besteht somit naturgemäß vor allem das Ziel, ihre Bedeutungsentwicklung in diesem übertragenen Sinne als Übersetzungswörter des griechischen *κανών* aufzuzeigen. Aus diesem Ziel ergibt sich aber zugleich ein Grundsatz für die Einteilung dieses zweiten Teiles: sie muß sich von der für das griechische Wort gewählten unterscheiden. Es lassen sich hier nicht in dem Maße Stufen der allmählichen Übertragung feststellen, wie dies beim griechischen *κανών* möglich war. Ebensowenig kann man den gesamten übertragenen Sprachgebrauch dieser lateinischen Wörter wie im Griechischen auf allen Gebieten zu bestimmten Zeiten einem ganz bestimmten höheren Gesichtspunkt unterordnen, der sich aus der Entwicklung der Gesamtkultur ergibt. Die Bedeutungsentwicklung des griechischen Wortes steht eben unter anderen sprachlichen Gesetzen als die seiner lateinischen Entsprechungen: sie hat sich naturgemäß und allmählich vollzogen.

Regula und *norma* haben freilich auch schon vor der Übertragung des griechischen Geistesgutes eine gewisse Bedeutungsentwicklung auf dem eigenen Boden der lateinischen Sprache durchgemacht und sind sicher schon damals im übertragenen Sinne gebraucht worden. Dem stets auf das Anschauliche gerichteten Denken der Römer ist dies ohne weiteres zuzutrauen, zumal diese Bedeutungsübertragung nichts allzu Fernliegendes ist. Die wirklich große Bedeutungsverzweigung dieser Wörter, die uns hier beschäftigt, setzt jedoch erst beim Eindringen der griechischen Gedankenwelt in die römische ein. Damals ist aber die Bedeutungsentwicklung des griechischen Wortes schon fast abgeschlossen, und die Römer übernehmen nur das fertige Endergebnis dieser Entwicklung in allen seinen Formen und übertragen es auf ihre Sprache. So hatten sie es nicht nötig, in tastenden Versuchen erst

allmählich alle diese Bedeutungen der beiden Wörter selbst zu entwickeln.

Das sind die Gründe, die eine scheinbar etwas äußerliche Einteilung dieses Abschnittes nach den verschiedenen Fachgruppen rechtfertigen. Eine kurze Übersicht über die verschiedenen Bedeutungen von *regula* und *norma* im eigentlichen Sinne muß noch vorausgehen. Aus ihr soll verständlich werden, warum gerade diese beiden Wörter zur Wiedergabe des griechischen *κανών* gewählt wurden.

I. Regula und norma in ihrer eigentlichen Bedeutung

a) Regula in allgemeinster Bedeutung

Wie schon aus der Ableitung des Wortes *regula* vom Stamme reg-, der sich auch in regere, rectus, rex u. a. findet, hervorgeht, bezeichnet es ursprünglich ganz allgemein etwas Gerades, Richtunggebendes. Aus den mannigfachen besonderen Bedeutungen, die das Wort, soweit wir es zurückverfolgen können, im eigentlichen Sinne deckt, läßt sich diese Grundbedeutung noch klar erkennen.

Den frühesten Beleg bietet Varro Ling. Lat. V 135. Er spricht dort über die Teile des Pfluges und über andere Geräte des Bauern: *aratrum quod aruit terram. eius ferrum vomer, quod vomit eo plus terram. dens, quod eo mordetur terra; supra id regula quae stat, stiva ab standо, et in ea transversa regula manicula, quod manu bubulci tenetur. qui quasi temo est inter boves, bura a bubus; alii hoc a curvo curvum appellant . . . Irpices regula compluribus dentibus, quam item ut plaustrum boves trahunt, ut eruant quae in terra serpunt.*

Was sich oben für den κανών feststellen ließ, daß er im eigentlichen Sinne die verschiedensten Dinge bezeichnen kann, sofern sie nur die Grundforderung des Geradeseins erfüllen, das läßt sich an dieser Stelle in gleicher Weise für die *regula* beobachten: Varro bezeichnet damit sowohl die stiva, die Sterz, wie die manicula, den Handgriff, der bisweilen an ihrem oberen Ende angebracht war. Beide sind gerade Stäbe, während die bura, das Krummholz, curvum genannt wird[1]). Ebenso sind auch die irpices, „eine Art großer Rechen mit eisernen Zinken, zu ähnlichem Gebrauch wie unsere Egge" (Georges), ihrer Form nach *regulae*[2]).

Während aber als κανών ursprünglich sicher nur ein aus Rohr gefertigter gerader Stab bezeichnet werden konnte, eine Einschränkung, die allerdings schon seit dem Beginn unserer Über-

---

[1]) Vgl. Blümner, Röm. Privataltertümer, S. 560. Daremberg-Saglio, I 356 s. v. aratrum (Fig. 436).
[2]) Blümner a. a. O. S. 564.

lieferung nicht mehr beachtet wurde, war in der Bezeichnung *regula* eine solche Materialangabe nicht enthalten. Im Bauhandwerk nannte man sowohl hölzerne Balken und Leisten wie gerade Eisenstäbe *regulae*. Vor allem für die Latten oder Stäbe, auf denen die Dachziegeln[1]) oder die Ziegeln der Tonverkleidung der Decken in den Bädern[2]) ruhten, gilt dies.

Bekanntlich haben die römischen Architekten auch das mit den sog. Tropfen (guttae) verzierte Leistchen am dorischen Gebälk in demselben Sinne *regula* genannt[3]).

Nachdem für *κανών* sehr viele Stellen den griechischen Schriftstellern über Mechanik, insbesondere Heron, entnommen werden konnten, wird es nicht überraschen, daß sich *regula* besonders häufig und in den verschiedensten Einzelbedeutungen bei Vitruv findet. Das Wort entspricht bei ihm genau dem *κανών* oder *κανόνιον*, der Leiste oder Stange an den verschiedenen Apparaten der Mechanik[4]) oder den Ballisten der Poliorketiker[5]).

Zwischen gerade, dünne Leisten, *regulae*, schloß man ferner auch die Oliven ein, um sie dann auf das runde Preßbrett zu legen und auszupressen[6]). Die Mediziner nennen die Leisten, die sie zum Streckverband benutzen, *regulae*[7]).

Schließlich sollen noch einige Stellen folgen, die das Wort in etwas ferner liegenden und selteneren Bedeutungen zeigen. Auf einer Inschrift[8]) wird zur Sicherung der Getreidebeförderung auf Schiffen von der provincia Narbonnensis nach Rom angeordnet, daß das Ladegewicht des einzelnen Schiffes auf Eisenstreifen ein-

---

[1]) Vitr. arch. V 10, 3.

[2]) Caes. b. civ. II 10, 4: *ad extremum musculi tectum trabesque extremas quadratas regulas IV patentis digitos defigunt, quae lateres qui super musculo struantur contineant.* Paul. Fest. 16, 14 M. s. v. ambrices.

[3]) Vitr. arch. IV 3, 4.

[4]) Vitr. arch. X 7, 3 wird eine Stange aus Eisen zum Heben und Senken der Kolben oder Stempel am Druckwerk des Ktesibios so bezeichnet. (Vgl. Hero pneum. I 11.) Vitr. X 8, 3 bedeutet es einen mit Löchern versehenen Schieber (Register) an der Wasserorgel.

[5]) Vitr. X 11, 6.

[6]) Colum. XII 54, 2: *deinde suspensa mola olivam frangito, eamque vel in regulas vel in novo fisco adicito, subiectamque prelo sic premito, ne . . .* vgl. ferner: Col. XII 52, 10. Plin. N. H. XV 5. Dig. XIX 2, 19, 2. Blümner Techn. I² 346f.

[7]) Cels. VIII 10, 7. Veget. mulom. II 41, 3; 47, 2.

[8]) CIL III 14165⁸: *inprimi charactere regulas ferreas.* Das Verfahren selbst läßt sich etwa mit dem der sog. *tesserae gladiatoriae* vgl., über die Herzog i. d. Hess. Bl. für Volkskunde XXV 1926 p. 217ff. handelt.

geprägt werden solle. Solche *regulae ferreae* sind zwar nicht erhalten, aber aus der allgemeinen Bedeutung des Wortes läßt sich ihr Aussehen ohne weiteres erschließen.

Statius erzählt Silv. I 5, 40[1]) von einem mit Marmor verschiedener Sorten verkleideten Bad und nennt einen schmalen Streifen aus andersfarbigem Marmor ebenfalls *regula:* es ist gleichsam auch eine Leiste.

Ganz vereinzelt ist schließlich eine Stelle im Herbarius des Ps. Apuleius[2]), wo der Stamm einer Pflanze *regula* heißt; aber auch er ist ja gerade, und das ist letzten Endes die Grundbedeutung unseres Wortes.

b) Regula, norma und andere Instrumente des Bauhandwerks

Wie unter den vielen Bedeutungen des κανών sich erst eine ganz spezielle als fruchtbar erwies zum übertragenen, bildhaften Gebrauch in den Fachsprachen, das Richtscheit im Bauhandwerk, so muß auch für die Bedeutungsentwicklung von *regula* diese Zwischenstufe angesetzt werden.

Die *regula* ist eines der notwendigsten Werkzeuge beim Bau. Man überprüft mit ihr die Ebenheit des Mauerwerks oder der Fußböden und nennt dies *dirigere, redigere, reddere ad regulam*[3]). Wie der κανών kann auch sie zum Abmessen verwendet werden[4]).

Auch die libella, die mit einem Senkel versehene Blei- oder Setzwaage, dient demselben Zweck wie die *regula,* völlig waagerechte Ebenen beim Bau zu erzielen[5]). Sie wird deshalb oft im Zusammenhang mit der *regula* erwähnt. Die linea, unsere „Leine", das ist die aus Lein gefertigte einfache Richtschnur[6]), konnte eben-

---

[1]) *Vix locus Eurotae, viridis cum regula longo*
Synnada distinctu variat . . .

[2]) CML IV p. 121 (de herba Peonia): *haec in extrema regula baculas habet.*

[3]) Vitr. VII 4, 5 *ad regulam et libellam summo libramento cote despumato redditur species nigri pavimenti.*

[4]) Vitr. IV 3, 5 *triglyphorum latitudo dividatur in partes sex, ex quibus partibus quinque in medio, duae dimidiae dextra ac sinistra designentur regula.* Für den übertr. Sprachgebrauch vgl. hierzu Cic. off. I 110. Augustin. civ. dei VIII 7 *qui posuerunt iudicium veritatis in sensibus corporis eorumque infidis et fallacibus regulis omnia, quae discuntur, metienda esse censuerunt.*

[5]) Vitr. VII 1, 3. Es ist der griech. διαβήτης. Zur Form vgl. Blümner, Techn. II 234.

[6]) Isidor. orig. XIX 18, 3 *linea genere suo appellata, quia fit ex lino.*

falls derselben Aufgabe gerecht werden[1]). Dagegen überprüfte man mit dem perpendiculum, dem Bleilot, für das die Griechen die Bezeichnung κάθετος oder στάθμη hatten, den senkrechten Stand des Mauerwerks, der Säulen[2]) und Pfosten[3]).

Als letztes[4]) dieser Werkzeuge ist noch die *norma* zu behandeln. Sie entspricht dem griechischen γνώμων und dient beim Bau zur Herstellung rechter Winkel und zur Absteckung völlig quadratischer Flächen[5]). Nach der Spitze ihres rechten Winkels wurden auch die Schlitze der Triglyphen[6]) und die Kanneluren der Säulen in den Stein gehauen[7]).

Longitudines ad regulam et ad lineam, altitudines ad perpendiculum, anguli ad normam respondentes exigantur: so stellt Vitruv VII 3, 5 alle diese Werkzeuge nach ihrer besonderen Verwendungsweise zusammen.

Von ihnen sollen nun *regula* und *norma* in ihrer weiteren Bedeutungsentwicklung verfolgt werden.

---

[1]) Unter den Werkzeugen für den Hausbau wird sie schon bei Cato r. r. 14, 3 erwähnt. Vgl. auch Plaut. mil. 916 *lineata carina.* Die *linea alba* bei Lucil. XXIX 831 Marx ist die mit weißer Kreide bestrichene Richtschnur: Blümner, Techn. II 232.

[2]) Cic. ad. Qu. Fratr. III 1, 2: *columnas neque rectas neque e regione Diphilus conlocarat. aliquando perpendiculo et linea discet uti.* Die Säulen stehen weder senkrecht noch in Reih und Glied.

[3]) Caes. b. Gall. IV 17, 4: *tigna . . . cum machinationibus immissa in flumen defixerat festuculisque adegerat, non sublicae modo derecte ad perpendiculum, sed prone ac fastigate, ut secundum naturam fluminis procumberent.*

[4]) Für die von Paul. ex Festo p. 6, 9 M und 8, 19 erwähnte *amussis*, deren Bedeutung recht unbestimmt ist, vgl. Blümner Techn. II 237.

[5]) Vitr. III 1, 3: *areae, quae ad normam sunt quadratae.*

[6]) Vitr. IV, 3, 5: *canaliculi ad normae cacumen imprimantur.*

[7]) Vitr. III 5, 14.

II. Die beiden Wörter in übertragener Bedeutung

Wie oben dargelegt wurde, beginnt die entscheidende Bedeutungsentwicklung der beiden Wörter mit der Übertragung des Geistesgutes der griechischen Denker in die lateinische Sprache. Wir nannten sie deshalb in diesem Sinne Übersetzungswörter. Zu dieser Bezeichnung berechtigt die Feststellung, daß sich die beiden Wörter in übertragener Bedeutung zuerst in den Schriften der beiden Männer feststellen lassen, die die Ergebnisse der griechischen Wissenschaft als erste in lateinischer Sprache wiedergaben: Varro und Cicero. Freilich wiegt dieses Zeugnis nicht allzu schwer, da sich *regula* und *norma* auch in eigentlicher Bedeutung in der lateinischen Literatur, soweit sie erhalten ist, nicht vor Varro nachweisen lassen. In beiden Fällen dürfen unsere Vermutungen aber wohl weiter zurückgreifen. Sicher hat sich in der lateinischen Sprache schon vor Varro[1]) und Cicero und ohne den Einfluß des griechischen *κανών* die übertragene Bedeutung der beiden Wörter entwickelt. Cicero erklärt *regula* und *norma* nie durch das griechische Wort, wie er es sonst bei Fachausdrücken zu tun pflegt, die er aus dem Griechischen übernommen oder in Anlehnung an das Griechische gebildet hat. Es ist also kein *verbum inauditum*. Wie groß jedoch die Anregung war, die von der Übertragung der griechischen Werke ins Lateinische auf die Bedeutungsentwicklung und -verzweigung dieser beiden Wörter ausging, wird die folgende Darstellung beweisen.

A. Regula und norma als Termini der philosophischen Fachsprache

1. Erkenntnistheorie

a) Epikurs Schrift bei Cicero

Neben der Ethik der Epikureer ist es vor allem die von ihnen so stark in den Vordergrund gerückte Kanonik, die Cicero wegen des in ihr herrschenden reinen Sensualismus von seinem neu-

[1]) Varro r. r. I 19, 2: *quo sequendum nobis in singulis fundis, dum sumus novicii, triplici regula, superioris domini instituto et vicinorum et experientia quadam.*

akademischen Standpunkt aus ablehnt. Es wurde oben gezeigt, wie stark die Lehren aller späteren Epikureer hierin auf dem grundlegenden Buch ihres Meisters ruhten, nach dem dieser ganze, sonst *λογική* genannte Teil der Philosophie bei ihnen seinen Namen erhalten hatte.

So ergeht sich auch der von Cicero de nat. deor. I zur Darlegung der epikureischen Lehre eingeführte Velleius in einem Preis dieses Buches Epikurs. Er nennt I 43 das vom Meister *Κανὼν ἢ περὶ κριτηρίου* betitelte Werk *illud caeleste Epicuri de regula et iudicio volumen*[1]). Ganz ähnlich heißt es de fin. I 63 in dem Vortrag des L. Manlius Torquatus über die epikureische Lehre: *illa, quae quasi delapsa de caelo est ad cognitionem omnium, regula, ad quam omnia iudicia rerum dirigentur*[2]).

Deutet schon das *quasi* darauf hin, daß Cicero hier mit den Worten *delapsa de caelo*[3]) seine Quelle wörtlich übersetzt[4]), so wird dies zur völligen Sicherheit erhoben dadurch, daß sich bei Plut. adv. Colot. 1118a in dem Worte *διοπετής* dieses griechische Epitheton wirklich findet, dort zweifellos als Lieblingswort der Epikureer gekennzeichnet[5]). Daraus ergibt sich aber zugleich ein Schluß auf die Quelle, der Cicero in de fin. I und, wenn caelestis ebenfalls das *διοπετής* wiedergibt, auch in de nat. deor. I 42—56 (Darstellung der epikureischen Lehre) folgt: Quelle kann wegen dieses Epithetons nicht, wie Lörcher[6]) behauptet, Epikur selbst, sondern nur einer seiner Schüler sein, was auch aus der Tatsache

[1]) Vgl. Seneca ep. 89, 11: *locum, quem de iudicio et regula appellant.*

[2]) Das Verbum *dirigere ad* steht in fester Verbindung mit *regula.* Auch wo das Hauptwort fehlt, kann '*dirigere ad*' allein schon die Vorstellung einer Anwendung der *regula* erwecken: Cic. leg. II 13: *ergo est lex iustorum iniustorumque distinctio, ad illam antiquissimam et rerum omnium principem expressa naturam, ad quam leges hominum diriguntur.* Cic. fin. I 54: *quodsi ne ipsarum quidem virtutum laus, in qua maxime ceterorum philosophorum exultat oratio, reperire exitum potest, nisi derigatur ad voluptatem . . .*

Quintil. i. o. VI 5, 2: *ideoque nos, quid in quaque re sequendum cavendumque sit, docemus ac deinceps docebimus, ut ad ea iudicium derigatur.*

[3]) Zur Bedeutung vgl. Otto, A. L. L. III 211: „Was vom Himmel kommt ist ausgezeichnet und vollendet". Iuv. XI 27: *E caelo descendit γνῶθι σεαυτόν.*

[4]) Den engen sprachlichen Anschluß an ein griechisches Original hat für dieses Buch schon Madvig zu '*minuti*' (61) nachgewiesen: „*Μικροψύχους* Cicero ita dixit, cum proprium nomen Latinum non haberet."

[5]) *οὐ γὰρ Κωλώτῃ μὲν ὁ ἄρτος ἄρτος ἐφαίνετο καὶ χόρτος ὁ χόρτος, ὅτι τοὺς διοπετεῖς ἀνεγνώκει Κανόνας.*

[6]) „Das Fremde und Eigene" S. 22.

hervorgeht, daß in de fin. I des öfteren auf Meinungsverschiedenheiten unter den Epikureern Bezug genommen wird[1]).

Die göttliche Verehrung, die die Schüler ihrem Meister entgegenbrachten, ist ja auch sonst aus der Literatur bekannt[2]). An der Plutarchstelle mögen vielleicht die eigenen Worte des Kolotes angeführt sein; Hirzel[3]) sieht für beide Stellen Zenon als Quelle an.

Für Ciceros Tätigkeit als Übersetzer aber läßt sich am Festhalten an solchen Stich- und Leitworten erkennen, wie eng er sich auch sprachlich an das griechische Original, seine Quelle, anzuschließen pflegt. Das gilt allerdings für die einzelnen Schriften in verschiedenem Maß. Wie stark sich bei ihm die Terminologie zur Quellenanalyse auswerten läßt, wird unten noch deutlicher werden.

b) Epikurs Kanonik im Lehrgedicht des Lucrez

Im vierten Buch de nat. rerum behandelt Lucrez das Thema der Kanonik, die Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmungen. Er muß dabei freilich auch den Einwand berühren, daß unsere Sinne bisweilen einer Täuschung zum Opfer fallen und deshalb nicht als Kriterium gelten können. Am Beispiel des Gesichtssinnes versucht er ausführlich darzulegen, was Epikur darüber lehrt, und schließt dann von v. 513 ab die Behandlung dieses Problems mit einem durchgeführten Vergleich ab, in dem das bei Epikur schon völlig zum Terminus erstarrte Bild vom *κανών* nochmals ganz ins Konkrete zurückgeführt wird. So umschreibt er an dieser mit Absicht gewählten Stelle gewissermaßen den Titel von Epikurs „göttlichem" Werk durch ein umfassendes Bild:

> Denique ut in fabrica, si pravast regula prima,
> normaque si fallax rectis regionibus exit,
> et libella aliqua si ex parti claudicat hilum,
> omnia mendose fieri atque obstipa necessest
> prava cubantia prona supina atque absona tecta,

[1]) Hirzel, Unters. zu Cic. phil. Schr. II 687. Usener Epic. praef. p. LXVI: „summa capita (*τὰ κεφάλαια*) a Graeculo officioso breviter consignata largiore stilo persecutus est."

[2]) cf. Cic. Tusc. I 48: *mirari nonnullorum insolentiam philosophorum, qui naturae cognitionem admirantur eiusque inventori et principi gratias exultantes agunt eumque venerantur ut deum.*
Lucret. V 8f.: *deus ille fuit, deus inclyte Memmi,*
qui princeps vitae rationem invenit. . . .

[3]) Hirzel a. a. O. II 31 und 690.

iam ruere ut quaedam videantur velle, ruantque
prodita iudiciis fallacibus omnia primis,
sic igitur ratio tibi rerum prava necessest
falsaque sit, falsis quaecumque ab sensibus ortast.

Wir sehen eine Baustelle vor uns, auf der mit Handwerkszeug gearbeitet wird, das sich in ziemlich heruntergekommenem Zustand befindet: ein krummes Richtscheit, ein schiefwinkliges Winkelmaß und eine Bleiwaage, deren einer Schenkel zu kurz ist, so daß sie „hinkt"[1]). Das Haus, das mit diesem schlechten Werkzeug erbaut vor unseren Augen ersteht, muß deshalb windschief werden, sich senken und nach vorn neigen, ein Teil nicht zum anderen passen, so daß alles einzustürzen droht[2]).

Mit diesem Bild will Lucrez zeigen, wie gefährlich es um eine ratio bestellt ist, die sich auf jene Sinnestäuschung gründet, deren Vorkommen er nicht leugnen kann. Wenn ein viereckiger Turm aus der Ferne gesehen also rund erscheint, dann solle man lieber an dieser Sinneswahrnehmung festhalten, als mit dem Verstande die Sinnestäuschung zu beweisen versuchen (500ff.). Die Sinne sind die *prima fides* für unsere gesamte Erkenntnis, sie sind das Fundament, auf dem sich der übrige Bau erhebt[3]). Sie sind die *regula prima*, der *κανών*, das Richtscheit, das man bei Beginn des ganzen Baues, bei der Ebnung des Fundamentes verwendet. Wie die Werkzeuge, so können freilich auch die Sinne bisweilen einen Fehler haben, so daß sich mit ihnen das *pravum* vom *rectum*[4]) nicht mehr unterscheiden läßt. Wie es aber gefährlich ist, auf einem schiefen Fundament ein Haus zu errichten, so ist es auch äußerst gewagt, wenn man auf die falsi sensus noch die Urteile der ratio aufzustocken versucht.

So hat also Lucrez aus dem einen nüchternen Terminus *κανών*, mit dem Epikur die *αἴσθησις* zu bezeichnen pflegte, ein lebendiges Bild hervorgezaubert. Es ist freilich nur eine künstliche Rückbildung und als solche etwas Sekundäres gegenüber

[1]) Im griechischen *διαβήτης* ist dieses Bild schon vorgezeichnet.
[2]) Das sind Fachausdrücke des Bauhandwerks. Zu *pronus* vgl. Caes. b. Gall. IV 17.
[3]) 505f.: *et violare fidem primam et convellere tota*
fundamenta quibus nixatur vita salusque.
Hier liegt der Ausgangspunkt des Bildes. Vgl. auch I 423ff.
[4]) Als Termini der Ethik und Erkenntnistheorie finden sich diese beiden Wörter sehr häufig. Letzten Endes gehen sie stets auf dieses Bild zurück.

dem ursprünglichen, für das Verständnis noch unbedingt erforderlichen Vergleich, wie er sich in der frühen griechischen Literatur fand. Doch läßt sich solch eine Rückbildung, auch bei Cicero[1]), des öfteren beobachten. Sie ist bezeichnend für den auf die Wirklichkeit eingestellten Sinn der Römer.

c) Die Kanonik des Antiochos von Askalon in Ciceros Academici libri

In der Erkenntnislehre schloß sich Cicero den Lehren der Neuen Akademie an. Er hatte in seiner Jugend Philon von Larissa gehört, als dieser Philosoph während des Mithridatischen Krieges in Rom weilte, und besuchte dann im Jahre 79/8 auf seiner Bildungsreise nach Griechenland in Athen die Vorlesungen des Antiochos von Askalon, Philons Nachfolger im Scholarchat, der auch mit Philon 88 schon in Rom gewesen war. Die Vorträge dieser beiden Philosophen hatten ihn für die erkenntnistheoretischen Lehren der Akademie gewonnen.

Dabei hatte er freilich zugleich einen Umbruch dieser Lehren innerhalb der Schule selbst miterlebt, den Antiochos herbeiführte. Cicero bietet in seiner frühesten uns erhaltenen philosophischen Schrift, dem zweiten Buch der ersten Ausgabe der Academici libri, das nach der Person, die in ihm das Gespräch führt, Lucullus betitelt ist, für uns die Hauptquelle über diese Meinungsverschiedenheiten innerhalb der akademischen Schule. Lucullus, der auf seinem Zuge gegen Mithridates den Antiochos in seiner Begleitung hatte, trägt dort die Lehre dieses Philosophen vor.

Antiochos hat mit der Tradition der Akademie vor allem in dem Punkte gebrochen, daß er die von Arkesilaos, dem Begründer der Mittleren Akademie, in sie hineingetragene Skepsis aufgab und in seinem Eklektizismus stark dem Sensualismus der Stoa zuneigte, dem der Kampf der Akademie bisher in erster Linie galt[2]). Hatte Karneades die Behauptung aufgestellt, es gebe nichts Wahres, das nicht ebensogut auch falsch sein könne[3]), es gebe kein sicheres

[1]) Vgl. Stroux, Das Gericht über die Lebensziele (Cicero de fin. II 36ff.), Philologus 89, 127.

[2]) Cic. Luc. 132: *qui appellabatur Academicus, erat quidem, si perpauca mutavisset, germanissimus Stoicus.*

Sext. Emp. Pyrrh. Hyp I 235: *ὁ Ἀντίοχος τὴν Στοὰν μετήγαγεν εἰς τὴν Ακαδήμιαν, ὡς καὶ εἰρῆσθαι ἐπ' αὐτῷ, ὅτι ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσοφεῖ τὰ Στωικά.*

[3]) Cic. Luc. 33: *dicant hoc se unum tollere, ut quicquam possit ita ⟨verum⟩ videri, ut non eodem modo falsum etiam possit videri.*

Kriterium der Wahrheit, und deshalb sei in allem eine vorsichtige Zurückhaltung des Urteils (ἐποχή) geboten[1]), so stellt Antiochos, den Cicero hier als Quelle vor sich hat, dem folgenden Satz entgegen: *habeo enim regulam, ut talia visa vera iudicem qualia falsa esse non possint; ab hac mihi non licet transversum ut aiunt digitum discedere, ne confundam omnia; veri enim et falsi non modo cognitio sed etiam natura tolletur, si nihil erit, quod intersit* (Luc. 58).

An dem Vorhandensein einer solchen *regula*, die vor allem auf dem Zeugnis der Sinne beruht[2]), zweifelt er auch dann nicht, wenn die Skeptiker zum Beweis des Gegenteils auf die Sinnestäuschungen hinweisen. Seinen Hauptbeweis entnimmt er der Bestimmtheit des ethischen Handelns der Menschen[3]). Sie setzt voraus, daß der wahren Vorstellung ein Merkmal anhaftet, das sie als solche erkennen und von der falschen in aller Schärfe sondern läßt. Deshalb ist ihm diese *constitutio veri falsi cogniti incogniti* die *regula totius philosophiae*, wie er gegenüber dem skeptischen Standpunkt der übrigen Akademiker betont[4]).

Auch der Weg des Kompromisses, den Karneades, der Stifter der Neuen Akademie mit der Annahme des „Wahrscheinlichen" beschritten hatte, ist für ihn nicht gangbar. Er muß dieses πιθανόν als *regula* ablehnen; denn wenn es nichts Wahres gibt, kann es auch nichts Wahrscheinliches geben (Luc. 32f.) *volunt enim . . . probabile aliquid esse et quasi verisimile, eaque se uti regula et in agenda vita et in quaerendo ac disserendo. quae ista regula est veri*

[1]) Sext. Emp. adv. math. VII 159 *ὅτι οὐδέν ἐστιν ἁπλῶς ἀληθείας κριτήριον, οὐ λόγος, οὐκ αἴσθησις, οὐ φαντασία, οὐκ ἄλλο τι τῶν ὄντων· πάντα γὰρ ταῦτα συλλήβδην διαψεύδεται ἡμᾶς.*

[2]) Cic. Luc. 19: *ordiamur igitur a sensibus, quorum ita clara iudicia et certa sunt, ut . . .*

[3]) Cic. Luc. 23: *maxime vero virtutum cognitio confirmat percipi et comprendi multa posse.* Die enge Verbindung zwischen Ethik und Erkenntnistheorie ist für Antiochos bezeichnend. Vgl. dafür den ganzen Abschnitt Luc. 23—25.

[4]) Cic. Luc. 29: *Antiochus ad istum locum pressius videbatur accedere. quoniam enim id haberent Academici decretum (sentitis enim iam hoc me δόγμα dicere), nihil posse percipi, non debere eos in suo decreto sicut in ceteris rebus fluctuari, praesertim cum in eo summa consisteret: hanc enim esse regulam totius philosophiae, constitutionem veri falsi cogniti incogniti; quam rationem quoniam susciperent docereque vellent quae visa accipi oporteret quae repudiari, certe hoc ipsum, ex quo omne veri falsique iudicium esset, percipere eos debuisse; etenim duo esse haec maxima in philosophia, iudicium veri et finem bonorum.* Es ist geradezu unverständlich, daß Lörcher a. a. O. 249 diese in oratio obliqua angeführten Worte des Antiochos, die nahezu die Bedeutung eines Fragmentes haben, für Ciceros eigene Anschauungen in Anspruch nimmt.

et falsi, si notionem veri et falsi propterea quod ea non possunt internosci nullam habemus? nam si habemus, interesse oportet ut inter rectum et pravum sic inter verum et falsum. si nihil interest, nulla regula est, nec potest is cui est visio veri falsique communis ullum habere iudicium aut ullam omnino veritatis notam.

Es ist oben schon gesagt worden, daß diese Schrift Ciceros eine wichtige Quelle für die Meinungsverschiedenheiten innerhalb der Neuen Akademie bildet. Sie haben eine literarische Polemik zwischen Philon von Larissa und seinem Schüler Antiochos von Askalon heraufbeschworen, der in seinem Kampf gegen die Skepsis auch vor der Lehre seines Meisters nicht haltmachte[1]). Philon wollte eine gewisse „Augenscheinlichkeit' anerkennen, hielt aber andererseits noch an der Skepsis seiner Vorgänger fest[2]).

In dieser mit Schriften und Gegenschriften[3]) geführten Polemik muß, wenigstens auf seiten des Antiochos, der Terminus κανών Schlagwort gewesen sein. Der Titel *Κανονικά* einer Schrift zweifellos erkenntnistheoretischen Inhalts von ihm ist erhalten[4]). Beweis ist ferner das häufige Vorkommen des Wortes *regula* an den aus Ciceros Lucullus angeführten Stellen. Es ist offensichtlich, daß Cicero hier einen Terminus wiedergibt, und alle drei zitierten Stellen lassen sich deshalb mit voller Sicherheit für Antiochos in Anspruch nehmen[5]).

Antiochos aber hat den Terminus κανών sicher im Anklang an Epikur gewählt. Es kommt darin zum Ausdruck, daß er im Gegensatz zu seinen Vorgängern in der Akademie das Urteil der Sinne wieder anerkennt; damit nähert er sich aber dem Stand-

[1]) Cic. Luc. 18: *hoc cum infirmat tollitque Philo, iudicium tollit incogniti et cogniti; ex quo efficitur nihil posse comprehendi.*

[2]) Cic. Luc. 34: *simili in errore versantur, cum convicio veritatis coacti perspicua (= ἐναργές, ἐνάργεια) a perceptis volunt distinguere et conantur ostendere esse aliquid perspicui, verum illud quidem impressum in animo atque mente, neque tamen id percipi ac comprendi posse.*

[3]) S. Zeller, III 1⁴, 619, 2.

[4]) Aus deren 2. Buch steht bei Sext. Emp. adv. math. VII 201 ein frm., das aber für unseren Zusammenhang nichts ausgibt. Zeller a. a. O. spricht sogar die Vermutung aus, daß diese Schrift die Quelle zu Ciceros Lucullus sei, nicht der Sosus.

[5]) Lörcher, Das Fremde und Eigene, S. 249f. läßt zwar als Hauptquelle Antiochos gelten, behauptet aber mit Unrecht, Cicero habe sich gerade an den angeführten Stellen von seiner Quelle freigemacht. Zu § 29 vgl. S. 85. Auch in § 33 und § 58 geht wohl sogar das Bild, das mit regula verknüpft ist, auf Antiochos zurück. Zur Quellenfrage vgl. auch Hirzel, Unters. zu Cic. phil. Schr. III 258ff.

punkt Epikurs, und die Terminologie zeigt, daß er das bewußt getan hat. Zu den weiteren Folgerungen Epikurs läßt er sich freilich nicht bewegen.

2. Ethik

a) Der ethische κανών der Mittelstoa in Ciceros Schrift de officiis

Cicero zeigt sich auf dem Gebiete der Ethik als echten Eklektiker. Grundsätzlich ablehnend steht er eigentlich nur dem Epikureismus gegenüber; zwischen den Lehren der Akademie, des Peripatos und der Stoa kann er dagegen zu keiner klaren Entscheidung kommen.

In de officiis dient ihm, wie er selbst mitteilt[1]), die Schrift περὶ τοῦ καθήκοντος des Panaitios als Quelle. Ihr folgt er im ersten und zweiten Buch bis auf geringe Abschnitte. Das Maß seiner Selbständigkeit gegenüber dem griechischen Original ist, wie er mit einigem Stolz behauptet[2]), in dieser letzten Schrift allerdings ein größeres als etwa in den Academici libri. Die Scheidung des Gedankengutes der beiden läßt sich aber trotzdem durchführen[3]).

Schon mit Diogenes von Babylon beginnt ein damals in allen Philosophenschulen zu bemerkender Eklektizismus in das stoische Lehrgebäude einzudringen. Wenn aber die Stoa auf ethischem Gebiete mit anderen Richtungen Kompromisse schloß, so mußte dies zu einer Milderung ihres Rigorismus führen. Panaitios, der Schüler des Diogenes, hat schon nicht mehr an dem Satze festgehalten, daß die Tugend allein zur Glückseligkeit genüge[4]). Bei ihm läßt sich das Eindringen akademischer und peripatetischer Lehren deutlich erkennen, wie er sich überhaupt gern auf Platon, Aristoteles, Xenokrates, Theophrast und Dikaiarch beruft[5]).

---

[1]) Cic. off. II 60: *Panaetius, quem multum in his libris secutus sum.*

[2]) Cic. off. I 6: *sequimur hoc quidem tempore et hac in quaestione potissimum Stoicos non ut interpretes, sed, ut solemus, e fontibus eorum iudicio arbitrioque nostro, quantum quoque modo videbitur, hauriemus.*

[3]) Vgl. hierfür Max Pohlenz, Antikes Führertum. Cicero de officiis und das Lebensideal des Panaitios. Leipzig 1934.

[4]) D. L. VII 128 *ὁ μέντοι Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετήν, ἀλλὰ χρείαν εἶναί φασι καὶ ὑγιείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος.*

[5]) Cic. fin. IV 79: *semperque habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant.*

Ein bezeichnendes Beispiel für seinen Eklektizismus bietet Cic. off. II 59. Unter den Pflichten des jungen Mannes, der es im öffentlichen Leben zu etwas bringen will, wird dort die Freigebigkeit genannt. In ihr müsse jedoch stets das rechte Maß gewahrt werden, um nicht als Verschwender zu erscheinen: *causa igitur largitionis est, si aut necesse est aut utile. in his autem ipsis mediocritatis regula optima est.*

Das ist zweifellos ein Satz des Panaitios. In ihm kommt das ἀριστοτελίζειν, das man der Mittelstoa zum Vorwurf machte, klar an den Tag. Er vertritt hier das Ethos der μεσότης, das Aristoteles in seiner Ethik ausgebildet hat, nachdem er sich von der platonischen Ethik, die an die Idee des Guten gebunden war, freigemacht hatte[1]). In der Nikomachischen Ethik ist die Forderung nach der rechten Mitte in der Freigebigkeit in ganz ähnlicher Weise aufgestellt[2]). Auf den Peripatos als letzte Quelle dieses Satzes weist übrigens auch der ganze Zusammenhang hin, in dem Aristoteles in 56 und Theophrast in 64 zitiert werden.

Für unseren besonderen Zweck entnehmen wir aber dieser Stelle, daß Panaitios mit den Worten κανὼν τῆς μεσότητος, wie wir die *regula mediocritatis* griechisch wiederzugeben haben, auch die Terminologie des Peripatos übernommen hat[3]). Da sich in den Schriften der Altstoa κανών in dieser Bedeutung nicht fand, während das Wort, wie sich im folgenden noch ergeben wird, in der Mittelstoa sehr gebräuchlich ist, dürfte der Schluß erlaubt sein, daß es zugleich mit der gedanklichen Anleihe, die die Mittelstoa beim Peripatos gemacht hat, in ihre Terminologie eingedrungen ist.

Wir finden *regula* in Ciceros Schrift noch an einigen weiteren Stellen. In der Behandlung der vierten Tugend, der σωφροσύνη, im ersten Buch erfährt der allgemeinstoische Satz vom ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν eine Umwandlung in der Hinsicht, daß die φύσις in zweifacher Bedeutung gefaßt wird, der allgemein menschlichen und der eigenen des einzelnen. Auch dies geht auf Panaitios zurück, in dessen Telosformel ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς[4]) ebenfalls zum Ausdruck kommt, wie er gegenüber den Lehren der Altstoa die Individualität des Einzel-

[1]) Vgl. oben S. 29ff. des Textes.
[2]) Arist. Eth. Nic. IV 1ff. stellt dem ἐλευθέριος den ἄσωτος gegenüber.
[3]) Vgl. den ganzen Abschnitt über Aristoteles im Text S. 29ff.
[4]) Clem. Alex. Strom. II 21, 129, 4. Vgl. hierzu Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet, S. 10 und 164.

menschen betont. Cicero hat von ihm an dieser Stelle (off. I, 107 ff.) auch die Lehre von den zwei Personen übernommen, die nach Panaitios jedem Menschen innewohnen: eine allgemeine und eine besondere (*communis — proprie singulis tributa*). Panaitios hebt natürlich die Bedeutung der *propria natura* noch über die der *universa* hinaus: wenn wir die Forderung des πρέπον (decorum) in allem erfüllen wollen, müssen wir uns stets an sie halten, müssen wir uns selbst treu bleiben. Sie muß die Richtschnur, der κανών, für all unser Handeln und Streben sein[1]) (110): *admodum autem tenenda sunt sua cuique, non vitiosa, sed tamen propria, quo facilius decorum illud, quod quaerimus, retineatur. Sic enim est faciendum, ut contra universam naturam nihil contendamus, ea tamen conservata propriam nostram sequamur, ut etiamsi sint alia graviora atque meliora, tamen nos studia nostra nostrae naturae regula metiamur; neque enim attinet naturae repugnare nec quicquam sequi, quod assequi non queas.*

Cicero folgt hier zweifellos auch in der Terminologie getreu seiner Vorlage: Panaitios sieht in der οἰκεία φύσις des einzelnen den κανών, die ethische Richtschnur für alles Handeln.

Während sich an diesen beiden Stellen *regula*-κανών einwandfrei als Terminus des Panaitios nachweisen läßt, liegen die Quellenverhältnisse im dritten Buch de officiis nicht so einfach. Zweifellos hat aber Cicero auch dort, soweit er nicht selbständig ist, auf Gedankengut der Mittelstoa zurückgegriffen[2]). So kann es nun nicht mehr überraschen, daß wir auch hier wieder auf das Wort stoßen.

In diesem dritten Buch wird die Frage behandelt, ob ein Konflikt zwischen dem Sittlichguten (honestum, καλόν) und dem Nützlichen (utile, ὠφέλιμον) überhaupt möglich sei. Die Stoa mußte diese Frage verneinen, da sie ja nur das Sittlichgute als wahres Gut anerkannte (μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν). So kann nach ihrer Lehre nur ein scheinbarer Gegensatz zwischen honestum und utile bestehen; denn das nur scheinbar Nützliche, etwa ein unredlich erworbener Vorteil, darf nicht den Gütern, sondern muß den Lastern zugezählt werden. Um es aber vom wahrhaft Nützlichen unterscheiden zu können, haben wir einen κανών, an dem dieser Unterschied, wie in der Erkenntnistheorie derjenige zwischen

[1]) Vgl. Pohlenz, Antikes Führertum S. 69. Gomoll, Der stoische Philosoph Hekaton, Bonner Diss. Leipzig 1933.

[2]) Poseidonios, Hekaton und die κεφάλαια des Athenodorus Calvus werden genannt. Vgl. hierüber Pohlenz, Cic. de off. III., NGGW I 1.

wahren und falschen Vorstellungen, deutlich wird: *omnium una regula est . . .: aut illud, quod utile videtur, turpe ne sit, aut si turpe est, ne videatur esse utile* (III 81). Das wahrhaft Nützliche und das Sittlichgute fallen dagegen in eins zusammen, *nam eadem utilitatis quae honestatis est regula* (III 74)[1]).

Panaitios hatte in seiner Schrift diesen Konflikt zwischen *καλόν* und *ὠφέλιμον* zu behandeln unterlassen, sein Standpunkt ist aber in dieser Frage der gleiche gewesen, wie ihn Cicero hier darlegt[2]). Auch an diesen Stellen folgt also Cicero letzten Endes doch der Fachsprache der Mittelstoa, in der sich der Terminus *regula-κανών* häufig findet.

b) Regula bei Seneca

In der Geschichte der römischen Stoa bilden nach Cicero wieder Senecas Schriften eine bedeutsame Etappe. Infolge ihrer ganz anderen Entstehungsgeschichte ist die Quellenfrage in ihnen freilich nicht mit solcher Sicherheit zu klären, wie dies in den hier in Frage kommenden Fällen bei Cicero möglich ist. Sie soll deshalb in diesem Zusammenhang zurücktreten gegenüber der bloßen Betrachtung des Sprachgebrauches.

In der Wertlehre stellt er den Akademikern, die zwischen einer einfachen und einer vollendeten Glückseligkeit unterscheiden, den stoischen Satz entgegen, daß das Sittlichgute das einzige Gut sei, allein den Namen der Tugend verdiene, und vergleicht nun diese Tugend mit einem Richtscheit. Wie dieses über gerade und ungerade an anderen Dingen entscheidet, an sich selbst jedoch einer solchen Prüfung nicht bedarf, da es ja nichts Geraderes als es selbst gibt, so ist es auch mit der Tugend bestellt: an ihr gemessen ergibt sich der Wert aller übrigen Güter, über sie selbst aber kann nichts entscheiden, da sie eben das höchste Gut ist, der Maßstab für alle übrigen[3]) (ep. 71, 19f.): *unum bonum esse, quod honestum: hoc nec remitti nec intendi posse, non magis quam regulam, qua rectum probari solet, flectes. quicquid ex illa mutaveris, iniuria est recti. idem ergo de virtute dicemus: et haec recta est, flexuram non*

[1]) Cf. Cic. off. III 110: *est enim nihil utile, quod idem non honestum.*

[2]) Cic. off. III 34: *ac primum in hoc Panaetius defendendus est, quod non utilia cum honestis pugnare aliquando posse dixerit, (neque enim ei fas erat), sed ea quae viderentur utilia.*

[3]) Vgl. für diesen Gedanken Cic. fin. III 21: *cum igitur in eo sit id bonum, quo omnia referenda sunt.* III 34: *hoc autem ipsum bonum non accessione neque crescendo aut cum ceteris comparando, sed propria vi sua et sentimus et appellamus bonum.*

recipit. rigidari, quid amplius intendi potest? haec de omnibus rebus iudicat, de hac nulla.

Es ist der unbedingte Wert der Tugend, in dem ihre Eigenschaft als *regula* begründet liegt, allerdings nur der menschlichen Tugend, da wir Menschen allein am *λόγος* teilhaben, auf dem dieser objektive Maßstab beruht. Pflanzen und Tiere haben wohl auch „Tugenden", aber diese besitzen keine allgemeine Gültigkeit, können nicht als objektiver Maßstab, als *regula*, gelten[1]) (ep. 66, 11): *satorum vero animaliumque virtutes cum mortales sint, fragiles quoque caducaeque sunt et incertae. exiliunt residuntque et ideo non eodem pretio aestimantur: una inducitur humanis virtutibus regula. una enim est ratio recta simplexque: nihil est divino divinius, caelesti caelestius.*

Die Tugend ist nach der Lehre der Stoa Sache der Vernunft[2]). Ohne die richtige Erkenntnis des Guten kann es nach ihr keine Tugend geben. So wird es verständlich, daß sie eine klare, verstandesmäßige Scheidung zwischen dem Guten und Schlechten fordern, wie in der Erkenntnislehre zwischen wahren und falschen Vorstellungen[3]); die *φρόνησις* als *ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων* wird dieser Aufgabe gerecht. Es muß eine *regula* geben[4]), an der dieser Unterschied zwischen gut und schlecht in seiner ganzen Deutlichkeit zutage tritt (de benef. VII 2, 2): *ut veniat illa turpis honestique distinctio. sciat nec malum esse ullum nisi turpe nec bonum nisi honestum; hac regula vitae opera distribuat; ad hanc legem et agat cuncta et exigat miserrimosque mortalium iudicet, in quantiscumque opibus refulgebunt, ventri ac libidini deditos quorumque animus inerti otio torpet.*

Wenn nun aber die Tugend auf dem rechten Urteil über die Dinge beruht, dann sind die Affekte nichts anderes als Falschurteile[5]). Sie lassen sich vermeiden, wenn man sich der *regula*

[1]) Zu dieser Wertlehre vgl. die Stufenfolge, nach der die Stoa der Erde nur eine *ἕξις*, den Pflanzen eine *φύσις*, den Tieren eine *ψυχή*, den Menschen allein aber den *λόγος* zuerkannte.

[2]) Sen. ep. 66, 32: *omnes virtutes rationes sunt.*

[3]) Vgl. die oben (S. 89f.) besprochene Stelle Cic. off. III 81.

[4]) Die Altstoa nannte das nicht *κανών*, sondern *κριτήριον*.

[5]) D. L. VII 111 = S. V. Fr. III 456 *δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ περὶ παθῶν.*

Cic. de fin. III 35: *perturbationes autem nulla naturae vi commoventur, omniaque ea sunt opiniones ac iudicia levitatis.*

S. V. Fr. III 459 *καὶ γὰρ τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον, ἐκ φαύλης καὶ διημαρτημένης κρίσεως σφοδρότητα καὶ ῥώμην προσλαβούσης.*

bedient, an der sich erkennen läßt, worauf die einzelnen Affekte beruhen (ep. 13, 7): *'quomodo' inquis 'intellegam, vana sint an vera, quibus angor?' accipe huius rei regulam: aut praesentibus torquemur aut futuris aut utrisque. de praesentibus facile iudicium est . . .* Nach den Kriterien Gegenwart oder Zukunft, vermeintliches Gut oder vermeintliches Übel läßt also diese *regula* das Wesen und die Entstehung der vier Hauptaffekte *ἡδονή* und *ἐπιθυμία*, *λύπη* und *φόβος* erkennen[1]).

Welches das positive Ziel alles menschlichen Strebens sein soll, haben die Stoiker demgegenüber von Anfang an in ihren Telosformeln ausgedrückt. Wir sahen oben, wie Panaitios die häufigste Formel, die das *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* forderte, umgestaltete, indem er die *οἰκεία φύσις* des Einzelmenschen als *κανών* aufstellte. Er kommt damit nahezu auf die andere Telosformulierung hinaus, die in der Stoa vielleicht ebenfalls von Anfang an Geltung besaß. Es wird überliefert[2]), Zenon, der Begründer der Schule, habe das *ὁμολογουμένως ζῆν* gefordert: *τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν.* Nach dieser Deutung[3]) hat schon Zenon ein Leben, das mit sich selbst im Einklang steht, als Ziel hingestellt, das Sichselbsttreubleiben. Auch Seneca vertritt diesen Standpunkt, wenn er ep. 20, 3 schreibt: *unam semel, ad quam vivas, regulam prende et ad hanc omnem vitam tuam exaequa*[4]). Es ist die *ὁμολογία παντὸς τοῦ βίου*[5]), die hier zum *κανών*, zur *regula* erhoben wird.

Übrigens erwähnt Seneca (ep. 11, 10) auch jenen anderen Weg zur sittlichen Vollendung, die Wahl eines großen Vorbildes, dem es nachzujagen gilt. Auch solch ein Mensch kann für die anderen eine *regula* sein: *elige itaque Catonem, si hic tibi videtur nimis rigidus, elige remissioris animi virum Laelium. elige eum, cuius tibi placuit et vita et oratio et ipse animum se ferens vultus: illum tibi semper ostende vel custodem vel exemplum. opus est,*

[1]) Cic. Tusc. III 24.

[2]) S. V. Fr. I 179. Vgl. hierüber auch Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet, S. 11.

[3]) Dem steht entgegen D. L. VII 87, der Zenons Formel auch das *τῇ φύσει* enthalten läßt.

[4]) Vgl. auch die vorausgehenden Worte (2): *philosophia . . . exigit, ut ad legem suam quisque vivat, ne orationi vita dissentiat aut ipsa inter se vita, ut unus sit omnium actionum color.*

[5]) D. L. VII 89. Vgl. ferner Cic. fin. III 21: *summum bonum, quod cum positum sit in eo quod ὁμολογίαν Stoici, nos appellemus convenientiam. . . .*

inquam, aliquo, ad quem mores nostri se ipsi exigant: nisi ad regulam prava non corriges. Wir haben *κανών* in diesem Sprachgebrauch oben (S. 40) schon seit Aristoteles festgestellt und diese Stellen unter dem Gesichtspunkt der *μίμησις* vereinigt. Auch die Bezeichnung als *παράδειγμα* (exemplum) ist an dieser Stelle zu finden.

Die Mittelstoiker haben in ihren Schriften die Lehre vom *καθῆκον*, die freilich auch die älteren Stoiker bereits kannten, noch weiter ausgebaut. Das bedeutet ein Eingehen auf die Bedürfnisse derer, die das Ideal des Weisen nicht erfüllen können, die nur zur Weisheit fortschreiten (*προκόπτοντες*), wozu nach der Ansicht der Mittelstoa übrigens alle gehören, die sich über die Toren erheben, da das Idealbild des Weisen von keinem Menschen erreicht wird. Aber auch diese Pflichten (officia) sind durch einen *κανών* aufs genaueste festgelegt, wie die Mittelstoiker immer wieder betonen. Wenn man sich gegenseitig Wohltaten erweist, so muß für beide Teile der gleiche *κανών* Geltung besitzen (benef. II 18, 2): *in vicem ista, quantum exigunt, praestant et parem desiderant regulam, quae, ut ait Hecaton, difficilis est*[1]). Schwierig ist die Aufstellung eines solchen *κανών* insofern, als sich die Wohltaten nicht objektiv gegeneinander abwägen lassen. In einzelnen Fällen ist zwar solch eine Norm möglich, wie etwa für die Wohltaten, die Eltern ihren Kindern erweisen sollen, eine für alle Personen und Fälle gültige Richtschnur läßt sich aber nicht aufstellen (benef. III 11, 3) *deinde omnium parentium unum erat beneficium, itaque aestimari semel potuit; alia diversa sunt, dissimilia, infinitis inter se intervallis distantia; itaque sub nullam regulam cadere potuerunt, cum aequius esset omnia relinqui quam omnia aequari.*

Daß es aber für die Pflichten eine solche bestimmte *regula* geben muß, beweist nach der Lehre der Stoa die Parallele des Gesetzes; denn dessen Normen ruhen auf derselben Grundlage wie das Sittengesetz: das ist der göttliche *λόγος*, der zugleich das allgemeine Gesetz der Welt ist. Als Vernunftwesen hat der Mensch an ihm teil und ist dadurch zugleich zur Erfüllung des irdischen Abbildes dieses *νόμος*, des Rechts und des Sittengesetzes verpflichtet, wobei die Forderungen des Sittengesetzes an den Men-

[1]) Dies ist das einzige direkte Mittelstoikerfragment, in dem sich *regula-κανών* nachweisen läßt (fr. 16 Gomoll). Die übrigen indirekten Fragmente erlauben jedoch den Schluß, der gezogen wurde, daß dieses Wort ein sehr gebräuchlicher Terminus der Ethik dieser Richtung war.

schen die größeren sind (Sen. de ira II 28, 2): *quis est iste, qui se profitetur omnibus legibus innocentem? ut hoc ita sit, quam angusta innocentia est ad legem bonum esse! quanto latius officiorum patet quam iuris regula! quam multa pietas, humanitas, liberalitas, iustitia, fides exigunt, quae omnia extra publicas tabulas sunt.*

Die *regula officiorum* geht wie die *regula iuris* der Rechtsphilosophie, über die im nächsten Abschnitt zu handeln sein wird, letzten Endes auf den bekannten Satz Chrysipps zurück vom *νόμος* als dem *κανὼν δικαίων καὶ ἀδίκων*[1]). Im übrigen läßt sich aber wegen der oben erwähnten Schwierigkeit der Quellenverhältnisse bei Seneca an keiner der angeführten Stellen *regula-κανών* als Terminus der Altstoa mit Sicherheit nachweisen. Für die Schrift de beneficiis wird mit einiger Sicherheit Hekaton als Quelle angesehen. So wird auch an den übrigen Stellen das häufige Vorkommen des Wortes bei Seneca[2]) auf die ethische Fachsprache der Mittelstoa zurückzuführen sein.

B. Regula als Terminus der Rechtsphilosophie und der praktischen Jurisprudenz

Die Römer haben die Jurisprudenz stets als ihr ureigenstes Gebiet angesehen, mit Recht; denn sie haben für diese Disziplin immer wieder eine ganz besondere Begabung offenbart. Die umfassenden Rechts- und Gesetzessammlungen der Kaiserzeit sind durch ihre großartige Nachwirkung der sichtbarste Ausdruck dafür.

Jene große geistige Bewegung aber, die den Römern griechisches Gedankengut auf allen Gebieten übermittelte, machte auch vor dieser Disziplin nicht Halt[3]). Es waren freilich nicht Ergebnisse der Rechtspraxis, welche die Griechen den Römern vermitteln mußten, sondern jene Gedanken, die sich ihre Philosophen über das Wesen des Rechts gemacht hatten. Sie konnten der römischen Jurisprudenz die Anregung geben, über ihre eigenen Prinzipien nachzudenken und sich zu einer wirklichen Wissenschaft vom Recht zu entwickeln. Nun hat sich freilich die eigent-

[1]) S. V. Fr. III p. 77, 37 no. 314. Vgl. die Behandlung im Text S. 55.

[2]) Sen. fr. 17 (Haase) nennt die philosophia *'legem bene honesteque vivendi'* und *'regulam vitae'*. Das kann die Stoa sagen, da die Ethik bei ihr unbedingt im Vordergrund steht.

[3]) Hierüber handelt Stroux, Griechische Einflüsse auf die Entwicklung der römischen Rechtswissenschaft gegen Ende der rep. Zeit (Atti del congresso internazionale di diritto romano, Pavia 1934, vol. I, 111ff.).

liche Jurisprudenz von ihrem übertriebenen Formalismus und ihrem starren Haften am einzelnen Fall durch solche Gedanken nur in beschränktem Maße ablenken lassen, um so stärker ist dafür der Einfluß der griechischen Philosophie in den Schriften rechtsphilosophischen Charakters, wie Ciceros Büchern de legibus.

Vor allen übrigen Schulen mußte die Stoa berufen sein, in dieser Hinsicht auf die Römer einzuwirken. Schon im Scipionenkreis machte sich ihr Einfluß auf die römische Jurisprudenz geltend: Rutilius Rufus, Aelius Tubero und die Mucii Scaevolae, die bedeutendsten Juristen jener Zeit also, werden als auditores Panaetii genannt.

Als später Cicero vom philosophischen Standpunkt aus die principia iuris darlegen[1]) wollte, gründete auch er seine Ausführungen in de legibus auf den Rechtsbegriff der Stoa. Er führt deshalb dort die klassische Formulierung an, die der Meister Chrysipp im Eingang seiner Schrift *περὶ νόμου* gegeben hatte, als er das Gesetz durch eine Reihe von Vergleichen charakterisierte, darunter auch durch das Bild vom *κανὼν δικαίων καὶ ἀδίκων*[2]). In der stoischen Schule hatte diese Charakterisierung des *νόμος* — eine wirkliche Definition ist es nicht — allgemeine und dauernde Geltung erlangt. Wenn Cicero diesen Satz I 19 mit den Worten wiedergibt: *a lege ducendum est iuris exordium; ea est enim naturae vis, ea mens ratioque prudentis, ea iuris atque iniuriae regula*, so folgt er hier, wie aus den vorangehenden Worten hervorgeht[3]), die jene Chrysippstelle in einer durch einen Kommentar erweiterten Form bieten, nicht dem Meister selbst, sondern einem Späteren. Wer für ihn diese Mittelquelle gewesen ist, läßt sich allerdings nicht mit Sicherheit ausmachen[4]).

Der Rechtsbegriff der Stoa, den Cicero auch in der Terminologie getreu hier wiedergibt, gründet sich auf die Anerkennung des

[1]) Cic. de leg. I 17: *non ergo a praetoris edicto, ut plerique nunc, neque a duodecim tabulis, ut superiores, sed penitus ex intima philosophia hauriendam iuris disciplinam putas.*

[2]) S. V. Fr. III p. 77, 37. Vgl. die Behandlung im Text (S. 55 und 94).

[3]) Cic. de leg. I 18f.: *lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria* (= *προστακτικὸν μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δ' ὧν οὐ ποιητέον*). *eadem ratio cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est. itaque arbitrantur prudentiam esse legem, cuius ea vis sit, ut recte facere iubeat, vetet delinquere.*

[4]) Während Arnim S. V. Fr. I, XX Antiochos; Schmekel (Phil. d. mittl. Stoa S. 61ff.) Panaitios als Quelle des I. Buches de leg. ansehen, hält Lörcher, Bursians Jhb. 162 (1913) 132 an Chrysipp fest.

allgemeinen Gesetzes (*νόμος κοινός*), auf dem die gesamte Weltordnung beruht, und das sich als Auswirkung des *λόγος* offenbart, der diese Welt beherrscht. Insofern können die Stoiker auch die Natur selbst, die *φύσις*, in der sich dieses allgemeine Gesetz verkörpert, als *κανών* bezeichnen. Auch Cicero tut das, wenn er II 61 die natura als — er wechselt hier mit dem Ausdruck[1]) — *norma legis* bezeichnet.

Soweit das positive Recht eine Erscheinungsform dieses allgemeinen Gesetzes ist, sich also mit der Natur in Übereinstimmung befindet, ist es ebenfalls von allgemeiner Gültigkeit. Grundsätzlich gilt sogar die Gleichartigkeit und Gleichwertigkeit des positiven Rechtes mit dem allgemeinen Gesetz[2]), in der Wirklichkeit tritt allerdings oft ein krasser Unterschied zwischen beiden zutage[3]). Um nun das gute Gesetz vom schlechten sondern zu können, müssen wir uns deshalb der *norma* bedienen, welche die Natur durch das Vorbild des in ihr herrschenden Gesetzes für uns bildet: I 44: *nos legem bonam a mala ad nullam aliam nisi naturam normam dividere possumus.* Cicero läßt es sich in dieser Schrift angelegen sein nachzuweisen, wie stark gerade das römische Recht in Übereinstimmung mit der Natur und damit zugleich dem allgemeinen Gesetz steht[4]). Vor allem das Zwölftafelrecht erklärt er als *secundum naturam* (II 61).

Neben der natura ist es auch eine Eigenschaft in uns selbst, die uns zu solcher Entscheidung befähigt: die *φρόνησις*, die praktische Vernunft. Cicero nennt sie I 19 prudentia. Sie gibt uns die *regula* an die Hand, mit der wir zwischen wahr und falsch, zwischen gut und schlecht, zwischen gerecht und ungerecht scheiden. In dem Satz (I 44) *nec solum ius et iniuria natura diiudicatur, sed omnino omnia honesta et turpia* läßt sich somit nach den Erklärungen von I 19 statt natura auch prudentia einsetzen; denn unsere Entscheidung zwischen gerecht — ungerecht

---

[1]) Gerade in dieser Disziplin verwendet Cicero sehr häufig *norma* als Übersetzungswort für *κανών*: de or. II 178 *plura enim multo homines iudicant odio aut amore . . . quam veritate aut praescripto aut iuris norma aliqua aut iudicii formula aut legibus.* Vgl. unsere ‚Rechtsnorm'.

[2]) Cic. de leg. II 9: *iussa ac vetita populorum vim habere ad recte facta vocandi et a peccatis avocandi, quae vis non modo senior est quam aetas populorum et civitatium, sed aequalis illius caelum atque terras tuentis et regentis dei.*

[3]) Cic. de leg. I 43.

[4]) Atticus hebt dies II 62 besonders hervor: *gaudeo nostra iura ad naturam accomodari maiorumque sapientia admodum delector.*

und gut — schlecht geht auf die gleiche Fähigkeit in uns zurück, auf die prudentia, die somit auch als *regula* oder *norma* bezeichnet werden könnte. Die Parallele zwischen Ethik und Rechtsphilosophie in der Stoa wird auch aus der Terminologie deutlich. Recht und Sittengesetz ruhen auf der gleichen Grundlage[1]).

Das sind Hauptsätze aus Ciceros Rechtsphilosophie. Nach Inhalt und Form sind sie der Stoa entlehnt. Die Terminologie spiegelt das getreu wider.

Neben einer philosophischen Begründung des Rechtes hatten sich für die griechische Rechtsphilosophie auch noch Einzelprobleme ergeben, die einer Lösung zugeführt werden mußten. So hatte man aus der Praxis der Rechtsprechung den häufigen Widerspruch zwischen Recht und Billigkeit aufgegriffen, und Aristoteles hat ihm, wie oben[2]) gezeigt wurde, eine Lösung gegeben, in der die Vorstellung des *κανών* eine bedeutsame Stellung einnimmt. Aristoteles hat das *ἐπιεικές* als wesensverwandt mit dem *δίκαιον* erklärt, die Billigkeit als eine vollkommenere Art der Gerechtigkeit anerkannt. Durch das Wort vom „bleiernen Richtscheit" (*μολίβδινος κανών*) hat er dieser Erkenntnis bildhaften Ausdruck zu verleihen gesucht.

Mit dem Peripatos sind diese Gedanken und ihre Formulierungen auch in die römische Rechtsphilosophie eingedrungen und haben dort unter den entsprechenden Ausdrücken ihren Niederschlag gefunden. Quintil. scheidet inst. or. XII 3, 6 zwischen ius certum und dubium und stellt dann die Forderung auf: *dubium aequitatis regula examinandum est.* Mit der Wahl des Wortes *regula* will er sagen, daß auch die Billigkeit nichts Willkürliches sei, sondern wie das strenge Recht selbst eine Norm abgebe.

Auch Horaz bedient sich serm. I 3, 118 für seine Polemik gegen die Stoa, die alle Vergehen gleichsetzt, keinen Unterschied in ihrer Schwere gelten lassen will, der Lehre und Terminologie des Peripatos, wenn er fordert:

adsit
regula, peccatis quae poenas inroget aequas,
ne scutica dignum horribili sectere flagello.

Wie in der Rechtsprechung überhaupt, so soll auch bei der Zumessung der Strafe eine *regula aequitatis* Anwendung finden.

[1]) Vgl. hierfür auch Chrysipp bei Plut. de Stoic. rep. 1035c.
[2]) Vgl. oben im Text S. 54.

Innerhalb der römischen Rechtswissenschaft stehen Männer wie Cicero, die in ihren Rechtsanschauungen von der griechischen Philosophie beeinflußt sind, recht vereinzelt; die Praxis der römischen Jurisprudenz ist andere Wege gegangen. Ihr Prinzip ist es, Kasuistik zu treiben, den Einzelfall in seiner besonderen Artung zu behandeln. Von der Gesamtheit des Rechts als einer „Richtschnur" zu sprechen, ist ihr deshalb völlig fremd: in diesem Sinne hat sie niemals die Worte *regula* oder *norma* gebraucht.

Die römische Jurisprudenz verbindet vielmehr mit dem Begriff der *regula iuris* eine ganz andere Vorstellung als die Rechtsphilosophie. Wenn Gaius inst. IV 112 den Satz *ex maleficiis poenales actiones in heredem nec competere nec dari solere, veluti furti, vi bonorum raptorum, iniuriarum, damni iniuriae* als *certissima iuris regula* anführt, so besagt diese Bezeichnung, daß der Inhalt dieses Satzes, die Unvererblichkeit von Strafklagen, ein durch Einzelfälle nicht umzustoßender, allgemeingültiger Rechtsgrundsatz ist.

Die *regula iuris* in diesem Sinne umspannt also nicht die Gesamtheit des Rechts, sondern ist auf ein engbegrenztes Einzelproblem beschränkt, faßt aber hier wieder eine Summe von fast gleichgearteten Einzelfällen zu gemeinsamer Beurteilung zusammen. In der kurzen Formulierung eines eine Vielheit von Einzelfällen umspannenden Rechtsgrundsatzes besteht somit das Wesen dieser „Rechtsregeln", die sich in den Schriften der römischen Juristen in großer Zahl finden. Paulus gibt deshalb (Dig. L 17, 1) für sie folgende Definition: *regula est, quae rem quae est breviter enarrat*, und Sabinus vergleicht sie ebenda mit der causae coniectio: „Wie die Parteien den Inhalt der Verhandlungen in iure vor dem Richter kurz zusammenfaßten, so zogen die Juristen aus der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen des Rechtslebens die Regel aus[1])."

Ihre Entstehung verdanken diese *regulae* einer zweifachen Absicht: dem Lernenden sollen sie die Einprägung der Rechtsgrundsätze erleichtern — in dieser Beziehung lassen sie sich etwa mit den Grammatikerregeln vergleichen —, dem Praktiker sollen sie die Entscheidung der Unmasse von Einzelfällen vereinfachen. In der Praxis der römischen Jurisprudenz, die wegen des geringen Umfanges an codifiziertem Recht vor allem in der richtigen interpretatio iuris bestand, führte dies dazu, daß die *regulae* „gleich

[1]) Jörs, Röm. Rechtswissenschaft z. Zt. d. Rep. I 292[3]. Vgl. auch R. E. IV 1, 882 s. v. *coniectio causae* (Wlassak).

gesetzlichen Vorschriften als geltende Rechtssätze angewendet wurden"[1]).

Naturgemäß werden sich Schwierigkeiten ergeben, wenn man die Gesamtheit aller Sonderfälle in solche „Rechtsregeln" zu zwingen versucht. Das ist eine Gefahr, die mit ihrer Aufstellung verbunden ist. Es wird immer wieder die Frage auftauchen, ob sich ihre Geltung auch auf einen etwas anders gelagerten Fall ausdehnen läßt[2]). Bisweilen ist die Anwendung einer *regula iuris* von vornherein ausgeschlossen, so bei all dem, was unter den Begriff des ius singulare fällt. Das besagt die Stelle Iul. Dig. I 3, 15: *in his quae contra rationem iuris constituta sunt, non possumus sequi regulam iuris*[3]). Jedenfalls darf sich aus der Anwendung solcher Regeln nicht ein Widerspruch zum bestehenden Recht ergeben. Paulus fügt deshalb seiner Definition den Satz hinzu (Dig. L 17, 1): *non ex regula ius sumatur, sed ex iure quod est regula fiat.*

Die meisten dieser Regeln sind während der ersten Blüte der römischen Jurisprudenz in republikanischer Zeit entstanden. Von den späteren Juristen werden sie als *regulae veterum* angeführt. Der letzte Titel der Digesten enthält unter der Überschrift *De diversis regulis iuris antiqui* eine Sammlung solcher Rechtssätze. Am bekanntesten ist die sog. *regula Catoniana*, der dem M. Porcius Cato, Sohn des Censors, zugeschriebene Rechtssatz: *quod si testamenti facti tempore decessisset testator, inutile foret, id legatum quandocumque decesserit, non valere* (Dig. XXXIV 7, 1). Der Name *regula Catoniana* gehört natürlich einer späteren Zeit an; auch die Bezeichnung *sententia Catoniana* findet sich dafür[4]).

Diese erste Zeit der Regelbildung bedeutet zugleich ihren Höhepunkt. In der Kaiserzeit setzt eine gewisse Reaktion dagegen ein. Gaius beruft sich noch verhältnismäßig oft auf *regulae*, seiner Be-

---

[1]) Jörs a. a. O. 291.

[2]) Paul. Dig. XLI 2, 16: *itaque agitatur, num haec regula longius producenda sit, ut, si plures servi legati sint, per unum an possint ceteri possideri.*

[3]) Zur Erklärung vgl. Paul. Dig. I 3, 16: *ius singulare est, quod contra tenorem rationis propter aliquam utilitatem auctoritate constituentium introductum est.*

[4]) Gerade dieser Wechsel ist bezeichnend: Dig. 35, 1; *Catoniana* schlechtweg Dig. 33. 5. Zur Form *Catoniana* vgl. Jörs a. a. O. 290, Anm. 2: „Die Bezeichnung als *regula Catoniana* gehört übrigens wahrscheinlich einer späteren Zeit an, da in der Republik die Ableitung fast ausnahmslos von den Gentilnamen oder von selteneren Vornamen geschah; vgl. Mommsen, Forschgg. I 23ff.".

sonderheit entsprechend vor allem auf solche des ius gentium[1]). Im übrigen werden die *regulae veterum* wohl noch zitiert und gesammelt[2]), zu Neubildungen kommt es aber kaum.

Diese Reaktion gegen die Regelbildung erklärt sich aus der das eigentliche Prinzip der römischen Jurisprudenz, die Kasuistik, durchbrechenden Wirkung der *regulae*. Sie bedeuteten einen Schritt zur theoretischen Formulierung des Rechts. Hatten bis dahin die iurisconsulti mittels der Responsensammlung den Einzelfall nach Praejudizien entschieden, so nahm man nun auf Grund der Gleichartigkeit vieler Fälle in der Praxis eine Verallgemeinerung vor. Eine solche abstrakte Formulierung widerspricht aber den Grundsätzen der praktischen Jurisprudenz der Römer. Zu keiner Zeit werden die *regulae* deshalb die Kasuistik ganz aufgehoben haben, und Jörs[3]) geht sicher zu weit, wenn er in der „Regularjurisprudenz" einen besonderen Zweig der juristischen Praxis sehen will. Andererseits geht es aber auch nicht an, mit der Ablehnung des Grundsatzes der Abstraktion für die klassische römische Jurisprudenz zugleich die meisten dieser *regulae* der nachklassisch-byzantinischen Jurisprudenz zuzuweisen, wie dies Schulz in seinen „Prinzipien des römischen Rechts" S. 35 versucht.

Die bei den späteren Juristen zitierten *regulae* gehen vielmehr zum Teil schon auf Juristen der republikanischen Zeit zurück. Durch die gewisse Verallgemeinerung und theoretische Formulierung des Rechts, die sie enthalten, scheinen sie dem auf den Einzelfall ausgehenden juristischen Denken der Römer etwas zu widersprechen, und doch ist es echt römischer Geist, der in ihnen zum Ausdruck kommt. Es gibt keinen griechischen Begriff, der diesen *regulae iuris* entspricht. Der Plural ist übrigens bezeichnend. Von der stoischen *regula iuris*, wie wir sie bei Cicero de legibus fanden, sind sie jedenfalls scharf getrennt zu halten[4]).

---

[1]) Gai. inst. I 83 seqq.

[2]) Solche Sammlungen werden zitiert für: Gaius (Dig. I 7, 21), Ulpian (Dig. I 1, 10), Modestin (Dig. I 3, 7), Marcian (Dig. I 7, 31), Licinnius Rufinus (Dig. I 16, 15). Der *liber singularis regularum* des Ulpianus ist erhalten: ed. P. Krueger (Collectio librorum iuris anteiustiniani Tom. II.), Berlin 1878.

[3]) Jörs a. a. O. 283ff. „Die Regularjurisprudenz".

[4]) Schulz a. a. O. S. 35 wirft die Begriffe noch mehr durcheinander durch einen starken Fehler in der Übersetzung von Cic. Brut. 152. Wenn dort als Ergebnis der philosophischen Studien des Servius Sulpicius angeführt wird *'habere regulam, qua vera et falsa iudicarentur'*, so ist natürlich von der Dialektik die Rede, nicht aber von einer *regula iuris*.

C. Regula als Terminus der Rhetorik

Der allgemeine Siegeszug griechischer Kultur über Rom hatte auch die Durchsetzung altrömischer Prosa mit griechischer Rhetorik im Gefolge. Nach der Praxis hielt dann auch die Theorie ihren Einzug: die Stillehre der Griechen regte in Rom eine gleichgeartete wissenschaftliche Beschäftigung mit der Sprache an. Man warf jetzt auch hier die Frage nach dem optimum genus dicendi auf. Es war die Stillehre des Hellenismus, welche die Römer damals kennenlernten; sie war beherrscht von der Auseinandersetzung zwischen Attizismus und Asianismus.

Dieser Gegensatz schlug nun auch in Rom seine Wellen. Für alle waren hier die griechischen Meister der Sprache die großen Vorbilder; aber an der Wahl des einzelnen, dem ihre imitatio galt, schieden sich die Geister; es gab auch unter ihnen Vertreter der modernen und der reaktionären Richtung. So griffen beide Teile jene Schlagworte von Attizismus und Asianismus auf und belegten sich gegenseitig damit. Wie subjektiv jedoch diese Bezeichnungen sind, mußte auch Cicero erfahren, als die Richtung der Jungattiker gegen ihn den Vorwurf erhob, sein Stil sei asianisch[1]). Es konnten nur Vertreter einer ganz extremen Richtung des Attizismus sein, die eine solche Behauptung aufstellten. Sie engten den Begriff des „Attischen" künstlich ein und erkannten nur Lysias, den Vertreter des genus tenue, als ihr Vorbild an[2]). Er galt ihnen als *regula*, wie sie sich dem griechischen *κανών* entsprechend auszudrücken pflegten.

Derselbe Übersetzungsfehler findet sich auch in Küblers R.-E.-Artikel 'Sulpicius 95' (II 7, 858).

[1]) Quint. i. o. XII 10, 12ff.: *quem (Ciceronem) suorum homines temporum incessere audebant ut tumidiorem et Asianum et redundantem . . . Praecipue vero presserunt eum, qui videri Atticorum imitatores concupierant. Haec manus quasi quibusdam sacris initiata ut alienigenam et parum superstitiosum devinctumque illis legibus insequebatur; unde nunc quoque aridi et exsuci et exsangues. Hi sunt enim, qui suae imbecillitati sanitatis appellationem, quae est maxime contraria, obtendant; qui, quia clariorem vim eloquentiae velut solem ferre non possunt, umbra magni nominis delitescunt.*

[2]) Quint. i. o. XII 10, 21ff.: *quapropter mihi falli multum videntur, qui solos esse Atticos credunt tenues et lucidos et significantes, sed quadam eloquentiae frugalitate contentos ac semper manum intra pallium continentes. Nam quis erit hic Atticus? Sit Lysias; hunc enim amplectuntur amatores istius nominis modum. Non igitur iam usque ad Coccum et Andocidem remittemur. Interrogare tamen velim, an Isocrates Attice dixerit. Nihil enim tam est Lysiae diversum. Negabunt. At eius schola principes oratorum dedit . . . Quid denique Demosthenes? Non cunctos*

Cicero hat sich mit diesen extremen Attizisten, vor allen Brutus und Calvus, im persönlichen Briefwechsel[1]) und in mehreren rhetorischen Schriften (Brutus und Orator) auseinandergesetzt und seine Meinung über die beiden Richtungen dargelegt. Schon seine rednerische Ausbildung hatte ihn einen anderen Weg gewiesen als sie: er war an der Quelle des Asianismus in die Schule gegangen und hatte jene Lehren so befolgt, daß erst Molon die asianischen Auswüchse, die sein Stil angenommen hatte, aufs rechte Maß zurückdrängen mußte[2]). Völlig in Bausch und Bogen konnte Cicero manche Asianer überhaupt nicht verwerfen, *etsi a forma veritatis et ab Atticorum regula absunt* (Or. 231). Andererseits empfand er aber den ihm gemachten Vorwurf als ungerecht: er war kein Asianer, wie etwa Hortensius, sondern auch er bekannte sich zu den großen attischen Meistern der Beredsamkeit, freilich nicht mit solcher Einseitigkeit wie Brutus, Calvus und ihre Richtung. Warum sollte denn Lysias allein Stilmuster sein, warum sollte nur dessen einfacher, schmuckloser Stil Nachahmung finden, warum sollte der Prosarhythmus verpönt sein nur, weil ihn Lysias nicht angewendet hatte[3])? Demosthenes, Hyperides, Lycurgus, Aeschines, Dinarchus und die anderen waren doch auch Attiker und somit wert, als Stilmuster zu gelten[4]). Vor allen übrigen war für ihn Demosthenes das große Vorbild, der Vertreter des genus grande, der nicht von der Einseitigkeit des Lysias war, sondern alle Töne anzuschlagen wußte. Was jener für die griechische Beredsamkeit gewesen war, das wollte er in Rom sein.

Hatte er in seinen Tendenzschriften gegen die „Attiker" die Größe dieses Meisters durch Worte verteidigt, so wollte er dem noch die Tat folgen lassen durch eine Übersetzung der Kranzrede des Demosthenes und der Gegenrede des Aeschines. Die Schrift de optimo genere oratorum bildete dazu die Vorrede; in ihr äußert er sich über seine mit dieser Übersetzung verbundene Absicht (23): *quorum ego orationes si . . . expressero . . ., erit regula, ad quam eorum dirigantur orationes, qui Attice volent dicere.* Bewußt greift

illos tenues et circumspectos vi, sublimitate, impetu, cultu, compositione superavit? . . . Quem ipsum num Asianum appellabimus plerumque instinctis divino spiritu vatibus comparandum?

[1]) Tac. dial. 18.

[2]) Cic. Brut. 316.

[3]) Cic. de opt. gen. or. 9.

[4]) Cic. de or. II 94: *Demosthenes, Hyperides, Lycurgus, Aeschines, Dinarchus aliique complures, etsi inter se pares non fuerunt, tamen omnes sunt in eodem veritatis imitandae genere versati.*

also Cicero in den gegen Brutus und die übrigen Jungattiker gerichteten Tendenzschriften das Schlagwort dieser Richtung auf; aber ihm ist *regula* nicht nur der eine Lysias, sondern alle attischen Redner, wie er ja auch Or. 231 im Plural von *Atticorum regula* sprach. Allen voran steht für ihn aber Demosthenes[1]). Das Wort *regula* steht also bei ihm in einer doppelten Bedeutung: einerseits wird es auf einen einzelnen Meister bezogen, andererseits wird es für eine ganze Gruppe, eine Stilrichtung verwendet.

Auch die Stiltheorie der Kaiserzeit ist von dem Kampf zweier Richtungen beherrscht; der Taciteische dialogus de oratoribus ist mit der Diskussion zwischen Messalla und Aper ein Niederschlag dieses Gegensatzes zwischen dem Alten und dem Neuen Stil. Norden hat in seiner „Antiken Kunstprosa" I S. 258ff. gezeigt, wie diese beiden Richtungen die natürliche Fortsetzung des Attizismus und Asianismus bilden. Der Kampf wird hier unter den gleichen Schlagworten ausgefochten wie dort; zu ihnen gehört auch *regula*.

Der uns erhaltene Teil des Petron beginnt mit einer den Neuen Stil, wie er durch declamationes in den Rhetorenschulen gepflegt wurde, verurteilenden Kritik. Dabei wird auch hier der Zusammenhang dieses Neuen Stiles mit dem Asianismus erklärt (2, 7) *nuper ventosa istaec et enormis loquacitas Athenas ex Asia commigravit animosque iuvenum ad magna surgentes veluti pestilenti quodam sidere afflavit, semelque corrupta regula eloquentia stetit et obmutuit. ad summam, quis postea Thucydidis quis Hyperidis ad famam processit?* Das war das Urteil der Archaisten über den Neuen Stil: die *regula*, welche die attischen und altrömischen Schriftsteller gebildet hatten, ist von diesen Modernen umgestoßen. Seitdem ist aber auch die wahre Beredsamkeit verstummt.

Die wirklichen Auswüchse der extremen Neuerer wurden von allen urteilsfähigen Männern jener Zeit zurückgewiesen, auch wenn sie sich nicht zu den radikalen Archaisten und Attizisten bekannten. Der ältere Seneca gehört auch dieser gemäßigten Richtung an. Er steht auf dem Standpunkt, daß sich für den Stil überhaupt nicht Grundsätze aufstellen lassen, die für alle Zeiten in gleicher

[1]) Cic. de opt. gen. or. 12: *non enim iam quaerimus, quid sit Attice, sed quid sit optume dicere. Ex quo intellegitur, quoniam Graecorum oratorum praestantissumi sunt ei, qui fuerunt Athenis, eorum autem princeps facile Demosthenes, hunc si quis imitetur, eum et Attice dicturum et optume.*

Weise Gültigkeit besitzen, daß vielmehr — um das Schlagwort der Extremen zu gebrauchen — die *regula eloquentiae incerta* sei (contr. IX 6, 11). Aber selbst wenn man nicht mit der reaktionären Partei der Archaisten seinen Blick nur auf die Vergangenheit gerichtet habe und nur dort die einzig wahren Vorbilder suche (contr. X praef. 10) *nec sum ex iudicibus severissimis, qui omnia ad exactam regulam derigam*), sondern mit der Zeit gehe und auch dem ingenium des einzelnen sein Recht auf Eigenart einräume (*multa donanda ingeniis puto*), müsse man den Schwulst eines Redners Musa verurteilen, der sich zu solchen Geschmacklosigkeiten verstieg, daß er von einem wohlgepflegten Park als *caelatae silvae* sprach (X praef. 9).

Auch Quintilian nahm solch eine vermittelnde Stellung zwischen den extremen Richtungen ein[1]): einerseits hat er *de causis corruptae eloquentiae* geschrieben, andererseits billigt er aber auch nicht den geistigen Rückschritt, den die Archaisten damit begehen, daß sie in ihrer Sucht nach dem Einfachen einen *horridus sermo* propagieren, der sich kaum vom *sermo cotidianus* abhebt[2]), und als *naturale* bezeichnen, *quod natura primum ortum est et quale ante cultum fuit* (i. o. IX 4, 3).

Er erwidert ihnen, sie bildeten selbst eine künstliche Norm, die es nie in der Wirklichkeit gegeben habe: *neque enim locuti sunt ad hanc regulam et diligentiam primi homines, nec prooemiis praeparare, docere expositione, argumentis probare, adfectibus commovere scierunt. ergo his omnibus, non sola compositione caruerunt* (IX 4, 4).

Auch Plinius d. J. handelt in einem für die Stiltheorie wichtigen Brief (IX 26) über den Gegensatz der beiden Richtungen. Er will ebenfalls in der Theorie einen vermittelnden Standpunkt einnehmen[3]), in der Praxis neigt er freilich mehr den Modernen zu, und das haben ihm die Gegner zum Vorwurf gemacht. In dem

---

[1]) Quint. i. o. II 5, 21f.: *duo autem genera maxime cavenda pueris puto: unum, ne quis eos antiquitatis nimius admirator in Gracchorum Catonisque et aliorum similium lectione durescere velit; fient enim horridi atque ieiuni . . . Alterum, quod huic diversum est, ne recentis huius lasciviae flosculis capti voluptate prava deleniantur, ut praedulce illud genus et puerilibus ingeniis hoc gratius, quo propius est, adament.*

[2]) Quint. i. o. XII 10, 40: *quidam nullam esse naturalem putant eloquentiam, nisi quae sit cotidiano sermoni simillima.*

[3]) ep. VI 21, 1: *sum ex iis, qui mirantur antiquos, non tamen ut quidam temporum nostrorum ingenia despicio. neque enim quasi lassa et effeta natura nihil iam laudabile parit.*

erwähnten Brief trägt er seine Verteidigung vor. Schwülstig (*tumtdus*) hatten die Gegner seinen Stil genannt; das läßt er nicht gelten: für ihn ist er *sublimis*[1]). Ihnen selbst fehlt es nur am nötigen Schwung, und über das Stilideal, das sie preisen, die *sanitas*, hat er schon das Urteil gefällt, als er sich über einen ihrer Anhänger äußerte: *nihil peccat, nisi quod nihil peccat* (IX 26, 1).

Es ist die Stellungnahme Ciceros, welcher er sich in der Theorie anschließt: keine Einseitigkeit, nicht nur Lysias als Vorbild, sondern alle Attiker und die großen Römer[2]), allen voran aber Demosthenes, dessen Stil sich über das Schlichte und Alltägliche erhebt. Das fordert er auch für seine Zeit[3]). Demosthenes ist ihm deshalb *norma òratoris et regula* (IX 26, 8).

So taucht in dem Kampf um das optimum genus dicendi und die imitatio, wie er in der Republik und Kaiserzeit ausgefochten wurde, auch wieder das Schlagwort auf, das die griechischen Attizisten hineingeworfen hatten in die Diskussion, und wie sich die Tendenzen entsprechen, die dort auf griechischem, hier auf römischem Boden aufeinanderstoßen, so entsprechen sich die Worte *regula* und *κανών*.

Es ließen sich nun noch weitere Gebiete behandeln, in denen das Übersetzungswort *regula* beweist, wie auch hier die Römer Ergebnisse der griechischen Wissenschaft einfach übernommen haben. Das gilt vor allem für die Grammatik, in deren Sprachgebrauch das Wort ebenso häufig ist wie bei den Griechen *κανών*. Auch in die Sprache der Kirche ist es als Übersetzungswort gekommen, und zwar in den gleichen Bedeutungen, die *κανών* in diesem Zusammenhang hatte.

---

[1]) ep. IX 26, 5: *visus es mihi in scriptis meis adnotasse quaedam ut tumida, quae ego sublimia, ut improba, quae ego audentia, ut nimia, quae ego plena arbitrabar.*

[2]) ep. I 20, 1: *frequens mihi disputatio est cum quodam docto homine et perito, cui nihil aeque in causis agendis ut brevitas placet . . . Hic ille mecum auctoritatibus agit ac mihi ex Graecis orationes Lysiae ostentat, ex nostris Gracchorum Catonisque, quorum sane plurimae sunt circumcisae et breves: ego Lysiae Demosthenen, Aeschinen, Hyperiden multosque praeterea, Gracchis et Catoni Pollionem, Caesarem, Caelium, in primis M. Tullium oppono, cuius oratio optima fertur esse quae maxima.*

[3]) ep. IX 26, 2: *debet enim orator erigi, attolli, interdum etiam effervescere, efferri ac saepe accedere ad praeceps; nam plerumque altis et excelsis adiacent abrupta.*

Eine Behandlung dieser Gebiete könnte jedoch kaum mehr als eine Anhäufung von Beispielen für die Tatsache bieten, die aus den im II. Teil dieser Arbeit besprochenen Stellen schon klar genug hervorgeht: das Übersetzungswort *regula* gibt mit wenigen Ausnahmen in der lateinischen Literatur nicht nur das griechische Wort *κανών* als solches wieder, sondern zugleich die Gedankenkreise, in denen es sich dort fand. Eine solche Ausnahme ist, wie oben gezeigt wurde, die *regula iuris*, ein echt römischer Begriff, den die Griechen überhaupt nicht kannten.

Stellenverzeichnis

Seite

Aeschines III 199 11, 53
Anthol. Palat. XI 334 5
Archytas fr. 3 (Diels) 52
Aristophanes ran. 797 seqq. 22
— Thesmoph. 821 seqq. 7
Aristoteles Eth. Nic. 2 1105 a 3 31
— *Γ* 6, 1113a 29 30
— *E* 14, 1137b 27 54
— Polit. *B* 10, 1272b 7 69
— Protr. fr. 52 (Rose) 40
— Rhet. *A* 1, 1354a 26 59
Athenaeus XII 538d 4
Boethius inst. mus. I 11, p. 198, 23 (Friedlein) 17
— — — V 2, p. 354, 13 20
Chrysipp S.V.Fr. III no. 314 55
Cicero de finibus I 54 81
— — — I 63 81
— de nat. deor. I 43 81
— de legibus I 19 95
— — — I 44 96
— — — II 13 81
— — — II 61 96
— de officiis I 110 89
— — — II 59 88
— — — III 74 90
— — — III 81 90
— de opt. gen. orat. 23 102
— Lucullus 29 85
— — 32 85
— — 58 85
— Orat. 231 102
Clemens Alex. Strom. III 66 69
— — — IV 15 61
Clemens Roman. I. epist. ad Corinth. I 3 62, 69
— — VII 2 61, 69
— — 41, 1 62, 69
— Homil. IX 15 (= Migne P.G. II p. 253 A) 4
Demokrit fr. 6 (Diels) 35
— — fr. 10b 33
— — fr. 11 34
Digest. I 3, 15 99
— XXXIV 7, 1 99

Seite

Digest. XLI 2, 16 99
— L 17, 1 98
Dio Chrys. or. LXII, p. 144, 23 (Arnim) 12
— — LXXV, p. 202 56
— — LXXVIII, p. 213, 14 11
Diog. Laert. X 27 37
— — X 29 37
— — X 31 36
Dion. Hal. Ant. Rom. I 74 67
— — — — II 71 3
— Demosth. 1 46
— — 23 46
— Isae. 20 45
— Lys. 2 45
— — 18 45
— Thucyd. 1 45
— — 2 46
— — 9 46
Epictet diss. II, 11, 15 seqq. 69
— — III 4, 5 41
— — IV 10, 3 11
— — IV 12, 12 69
— enchir. I 5 11
Epicur epist. III 129 32
— *π. φύσ.* libr. XXVIII, fr. 5, col. XI 5 (Vogliano) 37
— *π. φύσ.* libro incerto (Pap. Herc. 697 D, r = col. XIII) 37
Euripides Belleroph. fr. 303, 4 Nauck 24
— Electra 50 seqq. 24
— Herc. 944 seqq. 11
— Suppl. 650 4
— Troad. 6 11
Gaius instit. IV 112 98
Galen de opt. doctr. 47 (Marqu.) 10
— de plac. Hipp. et Plat. V, p. 426, 2 (Müller) 14
— V p. 426, 7 48
— temp. I 37, 21 11
— de vict. att. (C.M.Gr. V 4, 2, p. 448, 11) 41
Hephaistion ench. p. 44, 1 (Consbr.) 68

	Seite
Homer Ilias Θ 191 seqq.	7
— Ν 405 seqq.	7
— Ψ 758 seqq.	5
Horatius serm. I 3, 118	97
Iamblichos Protr. X p. 54, 10 (Pistelli)	28
Lucian de morte Peregrini 9	48
— Hermot. 76, p. 819f.	43
— Icarom. 14	11
— imag. 12	11
— pisc. 30	11
— pro imag. 22	11
— Quom. hist. conscr. 5 (7)	11
— Scyth. 7	42
Lucretius de rer. nat. IV 513 seqq.	82
Lycurg. Leocr. 9	53
Marc. Aurel. V 22	11
N. T. II. epist. ad Cor. X, 13 seqq.	62
— ad Galat. VI 16	61, 69
Petron. II 7	103
Philo Iud. de decal. 14	58
— de gig. 49	11
— de leg. spec. I 287	11, 64
— III 137	57
— III 164	59
— de somn. I 73	65
— de virt. (nobilit.) 219	42
— Quis rer. div. heres sit 154, 160	10, 11
— 173	58
— vit. Mos. I 76	42
Platon Phileb. 56 b	27
Plinius Nat. Hist. 34, 55	48
Plinius epist. IX 26, 8	105
Plutarch adv. Colot. 1118a	37, 81
— de fort. 99b	12
— de soll. anim. 974f	66
— 979c	66
— Quom. adul. poet. aud. deb. 24e	41
— Solon 27, 1	67
Porphyrios in Ptol. p. 23, 6 (Dür.)	19
Ptolemaios Harm. p. 17, 27 seqq. (Dür.)	17
Quintilianus inst. or. VI 5, 2	81
— IX 4, 4	104
— XII 3, 6	97
Seneca Contr. IX 6, 11	104
— X praef. 10	104
Seneca de benef. II 18, 2	93
— III 11, 3	93
— VII 2, 2	91
— de ira II 28, 2	94
— epist. 11, 10	92
— 13, 7	92
— 20, 3	92
— 66, 11	91
— 71, 19	90
— Frg. 17 (Haase)	94
Septuaginta Micha 7, 4	59
— IV. Macc. 7, 21	59
Timaios fr. 73 (Müller)	13
Varro Ling. Lat. V 135	76
— R. R. I 19, 2	80

Vita

Natus sum Herbert Oppel Coburgensis pridie Id. Sext. a. MCMXII patre Eduardo, matre Rosalia e gente Greiner. Fidem profiteor evangelicam. Primis litterarum elementis imbutus ab anno MCMXXII gymnasii Casimiriani Coburgensis alumnus fui. Deinde maturitatis testimonium anno MCMXXXI adeptus, ut studiis philologicis germanicis historicis operam darem, apud ordinem philosophorum universitatis Friderico-Guilelmiae Bonnensis nomen professus sum. Ibi quattuor semestria versatus universitatem Ludovico-Maximilianam Monacensem quater senos menses frequentavi, ut studia conficerem. Anno MCMXXXV examine pro facultate docendi superato in gymnasio Theresiano Monacensi publicae scholae usum ac disciplinam expertus postero anno alterum examen ibi absolvi. Ex quo ut pueros et puellas litteris imbuerem in nonnullis Bavariae gymnasiis operam dedi.

Docuerunt me viri doctissimi:

Bonnenses: Beyerhaus, Bickel, P. Clemen, Delbrueck, Dyroff, Hempel, Herter, Jensen, Marx, Oertel, Quint, E. Reitzenstein, Schwyzer, Siebourg, Walzel, v. Wiese.

Monacenses: Brecht, Buschor, Diepolder, Günter, v. Kraus, Lehmann, A. O. Meyer, K. A. v. Müller, Otto, Pfeiffer, A. Rehm, W. Rehm, Sommer, Stroux.

Proseminariis superatis per sex menses sodalis ordinarius seminarii philologici Bonnensis fui doctoribus Bickel Herter, seminarii Monacensis duo semestria moderantibus Rehm Stroux. Praeterea interfui exercitationibus historicis a Günter, Oertel, Otto, germanicis a v. Kraus, Quint, W. Rehm, v. Wiese, archaeologicis a Delbrueck Diepolder institutis.

Quibus viris doctissimis semper gratias habebo, maximas Ioanni Stroux, qui quanta benignitate atque indulgentia cum studia mea tum hanc dissertationem Monachii et Berolini instituendam opera et auxilio foverit, nunquam effugiet piam gratamque memoriam.